N° 8 1961 Septembre-Octobre

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

Parlera-t-on des évêques au concile ?

Parlera-t-on des évêques au concile? Cette question, que tous les prêtres se sont entendu poser, est un peu maladroite dans sa formulation, certes, mais son objet est indiscutablement au cœur des préoccupations actuelles, car elle ne vise ni plus ni moins que le statut théologique et pastoral de l'épiscopat catholique. Mais pourquoi se pose-t-on ainsi la question, en référence avec le concile du Vatican I? Quelles sont les données théologiques du problème? Quelles sont les perspectives qu'il convient de souligner aujourd'hui? Tels sont les thèmes que nous voudrions développer brièvement et — faut-il l'ajouter — d'une manière inévitablement incomplète. Notre propos est de donner aux prêtres, en peu de pages, des données historiques et théologiques concises et, autant que faire se peut, précises sur le sujet, données qu'ils pourront monnayer ensuite à leurs auditeurs [1].

L'ŒUVRE DU Ier CONCILE DU VATICAN

Le premier concile du Vatican n'avait pas pour unique propos de définir l'infaillibilité pontificale. Certes, personne n'ignorait que cette prérogative papale constituait la donnée majeure des débats doctrinaux qui allaient se dérouler et des décrets dogmatiques qui allaient être soumis à l'approbation des Pères [2]. Mais l'intention première

1. Pour les citations des documents conciliaires, nous renverrons à la *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio,* en 53 volumes, collection commencée par Mgr J. D. Mansi († 1769). Les actes du concile du Vatican, édités par L. Petit et J. B. Martin, occupent les tomes 49 à 53.

2. On a fait remarquer souvent que le schéma primitif *De ecclesia Christi* ne contenait rien sur le sujet de l'infaillibilité; et la constatation est exacte. Mais il ne faut pas se méprendre sur la signification de cette lacune. La question avait été discutée à la commission théologico-dogmatique. Celle-ci décida, le 11 février 1869, de ne pas insérer de texte sur ce sujet dans le schéma primitif, estimant préférable que les évêques eux-mêmes proposent, au cours du concile, d'examiner la question de l'infaillibilité : « Ne his calumniis aliqua veritatis spe-

du pape était beaucoup plus large; le concile, à ses yeux, devait s'occuper des nombreuses erreurs doctrinales contenues dans le Syllabus de 1864 [3] et des problèmes d'ordre pastoral et disciplinaire intéressant la vie de l'Eglise. Et de fait, les Pères discutèrent longuement les difficultés dogmatiques relatives au rationalisme, au traditionalisme, bref, aux relations devant exister entre la raison et la foi : et ils votèrent le décret *De fide catholica* consacré à ces questions [4]. Les Pères discutèrent longuement aussi les schémas disciplinaires et pastoraux : *De synodis, De vita et honestate clericorum, De parvo catechismo.* Ils devaient également discuter un schéma complet *De Ecclesia Christi,* dont ils ne définirent en fin de compte qu'une section, celle qui a trait aux prérogatives pontificales, et qui fut appelée *Constitutio prima de Ecclesia* [5]. Mais nous possédons le texte des autres sections qui auraient dû être soumises à l'approbation des Pères, sous le titre général de *Constitutio secunda de Ecclesia* [6]. Malheureusement, le concile, qui avait débuté le 8 décembre 1869, dut être interrompu le 18 juillet 1870, en raison des circonstances politiques : le conflit franco-allemand, le retrait des troupes françaises protégeant les Etats pontificaux, l'entrée à Rome des troupes italiennes. Tels sont, en bref, les buts et les propos des Pères du premier concile du Vatican.

L'œuvre du concile du Vatican fut-elle, par conséquent, inachevée? A une question ainsi posée, il est possible de répondre : oui et non.

Non, en ce sens que l'œuvre dogmatique du concile n'a pas à être revisée ou amendée. Une définition dogmatique est, par nature, irréformable : tel est même son caractère le plus spécifique. Ce qui a été « défini » au cours du concile du Vatican I le demeure donc; c'est du « définitif ». Sans doute pourra-t-on et devra-t-on se demander ce qui a été défini, ce sur quoi les Pères du concile, en union avec le pape, ont engagé l'autorité suprême de leur magistère doctrinal. Et bien des fidèles, voire des théologiens, sont enclins à étendre indûment l'aire de ces « définitions », malgré les déclarations les plus explicites faites au cours du concile, soit sur l'objet même des décrets dogmatiques [7], soit sur la méthodologie théologique à mettre en œuvre pour interpréter

---

cies afferatur, submisse existimarem expedire, ut huius pertractationis propositio non ab ipso summo pontifice, sed ab episcopis fiat. » (Mansi, 49, 669 B; voir encore 49, 696 B).

3. Cfr Mansi, 49, 621 C-622 A. On trouvera le *Syllabus seu collectio errorum modernorum* dans Denzinger, *Enchiridion symbolorum...*, nn. 1701-1780.

4. Texte du décret et des canons dans Denzinger, *Enchiridion Symbolorum...*, nn. 1781-1820.

5. Texte primitif de cette *Constitutio prima* dans Mansi, 53, 240-244. — Texte du décret définitif dans Denzinger, *Enchiridion symbolorum...*, nn. 1821-1840.

6. Dans Mansi, 53, 308-317.

7. Par exemple la question de l'origine de la juridiction épiscopale et celle de la source de l'infaillibilité du collège épiscopal (Mansi, 52, 1314 AC).

les décrets conciliaires [8]. Mais ce qui est « défini » constitue un acquis doctrinal « définitif », irréformable. Et il serait inexact de présenter le second concile du Vatican comme un concile de « révision » de l'œuvre conciliaire de 1870.

Toutefois, en envisageant les choses d'un autre point de vue, il est possible de répondre : oui ! Les Pères du concile ont discuté la *Constitutio prima de Ecclesia Christi,* dite *Pastor aeternus,* relative à l'infaillibilité et à la primauté papales. Ils n'ont pas eu le temps, en raison de circonstances extérieures indépendantes de leur volonté, de s'occuper de la *Constitutio secunda de Ecclesia Christi,* constitution comportant dix chapitres sur l'Eglise, sa nature, ses prérogatives, sa constitution hiérarchique, l'épiscopat, les rapports entre l'Eglise et l'Etat. En ce sens l'œuvre du concile est « inachevée » : Pie IX, déclarait Pie XI dans sa première encyclique, n'a pu en réaliser qu'une partie [9].

En ce qui concerne la doctrine de l'épiscopat, tout particulièrement, les Pères du concile ont déclaré à maintes reprises qu'elle devait faire l'objet d'un décret dogmatique. Dès le début des débats, ils firent remarquer — les uns avec véhémence, les autres avec modération et fermeté — qu'ils ne pouvaient comprendre comment le schéma primitif *de Ecclesia* ne contenait aucun chapitre consacré à la doctrine de l'épiscopat [10]. La réaction des évêques fut tellement unanime, qu'il fut décidé de réformer le schéma primitif. Il en résulta deux constitutions : la *Constitutio prima,* soumise au vote de l'assemblée conciliaire, et la *Constitutio secunda,* demeurée dans les cartons. Mais nous en avons le texte, et il est manifeste que la doctrine de l'épiscopat y a été exprimée de manière plus explicite que dans le schéma primitif [11]. Mgr Zinelli, rapporteur officiel de la Députation de la foi pour ce problème, fit lui aussi allusion, à diverses reprises, à une discussion prochaine sur la doctrine, les droits et les prérogatives des évêques [12].

---

8. Ainsi dans *Methodus servanda a commissione theologica dogmatica* (Mansi, 49, 654-655), ou les normes données pour interpréter les soi-disant erreurs doctrinales commises par les papes.

9. « Necdum tamen audemus in praesenti aggrediendam Nobis proponere illius Concilii œcumenici instaurationem, quod, nostrae memoria iuventutis, sanctissimus Pontifex Pius Nonus inchoavit, sed eius partem dumtaxat, quamvis permagni momenti, perfecit ». (*Ubi arcano Dei,* 23 décembre 1922). Texte cité dans *A.A.S.,* t. 14 (1922), p. 692.

10. Mgr Zinelli, rapporteur de la députation de la foi, rappelle les « centies repetitis obiectionibus » (Mansi, 52, 1311 B) soulevées à ce propos. On en trouvera quelques expressions dans G. Thils, *Primauté pontificale et prérogatives épiscopales,* Louvain, Warny, 1961, p. 35-42.

11. Voir notamment le chapitre IV, *De ecclesiastica hierarchia,* Mansi, 53, 310 AD.

12. Répondant à une intervention de Mgr Jussef, il annonce que la question des prérogatives épiscopales sera discutée en son temps : « Dein de iuribus episcoporum agit, de quibus sermo erit, cum agemus de episcopis » (Mansi, 52, 1103 CD).

Cet exposé inachevé de la structure hiérarchique de l'Eglise eut néanmoins certaines conséquences au niveau de la théologie. Il est arrivé à la théologie postvaticane ce qui est arrivé à la théologie post-tridentine. Après le concile de Trente, constate Mgr P. Parente, certains théologiens traitèrent de l'Eglise en un style à ce point juridique qu'ils en oublièrent presque la doctrine du Corps mystique [13]. Après le concile du Vatican I, certains théologiens ont développé au maximum l'aspect « pontifical » de l'Eglise, tout en négligeant l'aspect « épiscopal ». Et comment eût-il pu en être autrement? L'histoire externe du concile du Vatican I se résume presque en un unique conflit : libéraux et ultramontains, infaillibilistes et anti-infaillibilistes, minorité et majorité. Le décret dogmatique approuvé par les Pères — la *Constitutio prima de Ecclesia* — a trait aux seules prérogatives papales. L'ecclésiologie se gonflait d'un matériel doctrinal important, relatif au Pontife romain. Elle se devait d'ailleurs, pour être « actuelle », d'enrichir les chapitres relatifs aux prérogatives pontificales. Une certaine disproportion quantitative, presque inévitable, allait engendrer dans les esprits une disproportion qualitative et doctrinale. De même que, après 1563, la doctrine du Corps mystique ayant été trop oubliée dans le *Tractatus de Ecclesia,* l'aspect juridique apparaissait nécessairement en un relief exagéré; ainsi, après 1870, la place du « collège épiscopal » dans la théologie de l'Eglise ayant été un peu négligée, la place de la papauté apparaissait en un relief presque exclusif, au détriment des prérogatives de droit divin de l'épiscopat.

Actuellement, et particulièrement depuis la publication par Pie XII de l'encyclique *Mystici Corporis Christi* (1943), un certain ré-équilibre s'est manifesté dans l'ecclésiologie, qui propose, et l'aspect « mystique », et l'aspect « juridique » de l'Eglise. Ainsi, aujourd'hui, désire-t-on, à l'occasion du deuxième concile du Vatican, un certain complément, fixant au « corps épiscopal » sa place authentique dans l'ecclésiologie catholique et dans la vie de l'Eglise, sans affecter en aucune manière le statut central et les prérogatives du successeur de Pierre. En ce sens, on peut dire que l'ecclésiologie post-vaticane pourrait, au chapitre *de constitutione hierarchica Ecclesiae,* rappeler et « éclairer » avec plus de puissance les données traditionnelles sur la place et les prérogatives du corps épiscopal dans l'Eglise de Jésus-Christ.

---

13. « Quod quidem periculum non semper caverunt post Concilium Tridentinum theologi qui, doctrinam de Corpore Mystico fere obliti, stilo iuridico potius quam theologico in hoc tractatu digerendo indulserunt » (*Theologia Fundamentalis. Apologetica. De Ecclesia* [4], Marietti, 1954, p. 208).

LES PRÉROGATIVES PAPALES

Les décrets dogmatiques du premier concile du Vatican qui concernent le problème « papauté - épiscopat » sont ceux qui ont trait à la primauté et à l'infaillibilité. En rappeler la teneur, c'est fixer exactement les nœuds à délier et les antinomies à réduire.

1. Concernant la *primauté* du Pontife romain, le concile du Vatican a déclaré qu'elle constitue [14] :

— une authentique *juridiction,* et non une primauté d'honneur ou de simple direction.

— Cette juridiction est *universelle* : elle s'étend à tous les fidèles et à tous les pasteurs de toute dignité et de tout rite, individuellement ou collectivement; elle s'étend aussi au domaine entier de la juridiction spirituelle, à savoir la foi et les mœurs, le gouvernement et la discipline ecclésiastiques;

— elle est *épiscopale*; on entend par là, non qu'elle se substitue à celle de l'évêque, mais qu'elle comporte des fonctions pastorales de même nature que les siennes : ministère, culte, magistère, gouvernement; il ne suffit donc pas de parler d'une sorte d'autorité simplement administrative [15];

— elle est *ordinaire,* d'abord, au sens de *adnexa officio* (par opposition à déléguée), liée au ministère papal comme tel; c'est en ce sens que le terme *ordinaria* fut proposé au vote de l'assemblée conciliaire [16];

— elle est *ordinaire,* ensuite, en ce sens que son exercice n'est pas restreint aux cas extraordinaires. L'assemblée conciliaire a eu en effet l'intention de proscrire les erreurs de Eybel, de Tamburini et d'autres théologiens qui voulaient limiter aux cas extraordinaires le droit d'intervention du Pontife romain dans un diocèse particulier. Mais il

---

14. Texte définitif dans Denzinger, *Enchiridion symbolorum...*, nn. 1827, 1831.

15. *Episcopalis* est dit ici en opposition à *primatialis*. Certains parlent de la juridiction du pape « quasi haec non esset episcopalis, sed primatialis. Sed potestas quae a Christo Domino collata beato Petro fuit apud Joannem (XXI, 15 sqq.), est potestas pascendi agnos et oves; et talis potestas dicitur et est *episcopalis* » (Mansi, 52, 10 C). Mgr Zinelli s'expliquera une dernière fois à ce sujet au moment du vote final (Mansi, 52, 1103 D-1105 A).

16. C'est le sens proposé à l'approbation des Pères, au moment du vote, par Mgr Zinelli, rapporteur officiel de la députation de la foi : « Apud omnes iurisconsultos aut iuris canonici doctores, apud omnia acta ecclesiastica dividitur potestas in ordinariam et delegatam. Omnes dicunt potestatem ordinariam, quae alicui competit ratione muneris, delegatam, quae non competit alicui ratione muneris, sed nomine alterius exercetur, in quo est ordinaria. Explicato sensu vocabulorum, lis ut videtur Deputationi, finita est; nam potestas quae summo pontifici tribuitur, nonne est in illo ratione muneris? Si est ratione muneris, est ordinaria » (Mansi, 52, 1105 AB).

ressort aussi de toute la discussion de ce terme que les Pères n'ont jamais accepté que le terme *ordinaire* signifiât adéquatement ce qu'il signifie lorsqu'on dit qu'un évêque a la charge du ministère « ordinaire » de son diocèse, c'est-à-dire, du ministère quotidien, habituel [17];

— elle est *immédiate,* en ce sens que le Pontife romain peut l'exercer directement sur chacun des fidèles, ou, en d'autres termes, qu'il ne doit pas nécessairement passer par l'évêque du lieu pour exercer sa juridiction universelle [18]. Toutefois, *immédiate* n'implique nullement dans ce contexte que cette juridiction s'exerce généralement sans passer par l'évêque, ni qu'elle se substitue à celle de l'ordinaire du lieu. Le terme *immédiat* caractérise le pouvoir pontifical, mais non la façon normale et générale de l'exercer;

— elle est *plénière.* Le Pontife romain ne possède pas seulement les *potiores partes* de la juridiction, mais la plénitude de cette juridiction. Ce passage vise en particulier Mgr Maret, évêque de Sura, qui estimait pouvoir résoudre ainsi le problème de la co-existence de la juridiction papale et de l'autorité épiscopale [19];

— elle est *suprême,* en ce sens qu'il n'existe pas d'autorité humaine supérieure (détermination *positive*), mais non en ce sens qu'il ne pourrait exister d'autorité humaine égale ou équivalente (détermination *exclusive*). En effet, le concile œcuménique, réuni avec et sous la direction du pontife romain, jouit également de l'autorité suprême dans l'Eglise (canon 228, § 1) [20].

---

17. Cfr G. Thils, *Primauté pontificale et prérogatives épiscopales. « Potestas ordinaria » au Concile du Vatican.* Louvain, Warny, 1961, 104 p. Mgr Zinelli, dans son rapport déjà cité, refuse de condamner l'hypothèse d'un abus pontifical, étant donné son invraisemblance : « Certe, si summus pontifex, sicut habet ius peragendi quemcumque actum proprie episcopalem in quacumque dioecesi, se ut ita dicam multiplicaret, et quotidie, nulla habita ratione episcopi, ea quae ab hoc sapienter determinarentur, destrueret; uteretur non in aedificationem, sed in destructionem sua potestate; confusio oriretur in spirituali administratione. At quis nec per somnium quidem excogitare posset tam absurdam hypothesim? » (Mansi, 52, 1105 CD).

18. Mgr Zinelli, au moment du vote, en précise le sens comme suit : « Immediata autem, quomodo distinguitur a mediata? Immediata est ea potestas, quae exerceri potest sine adhibito medio necessario, scilicet medio ad quod adhibendum tenemur » (Mansi, 52, 1105 B).

19. Le décret final montre bien l'intention des Pères : « ... aut eum habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem huius supremae potestatis... » (Denzinger, *Enchiridion symbolorum...*, n. 1831).

20. Voici comment s'exprime, par exemple, le R. P. I. Salaverri, S. J. dans son *De Ecclesia Christi,* n. 466 (*Sacrae Theologiae Summa.* Vol. I, Madrid, B.A.C.) : « Suprema dici potest potestas dupliciter : positive nempe et exclusive. Suprema *positive* in Ecclesia ea potestas est, qua nulli alii Ecclesiae potestati subdita est. Suprema *exclusive* est ea potestas quae aliam non solum superiorem, sed etiam aequalem potestatem excludit. In Concilio Vaticano edocta est Romani Pontificis potestas suprema, *non exclusive, sed positive*; ideoque, *Concilium Œcumenicum,* sub Romano Pontifice eius capite, agnosci potest obtinere supremam potestatem, non superiorem, sed *aequalem* potestati Papae, a qua ratione subiecti solum *inadaequate differt.* »

2. Comment se présente, de son côté, le *magistère infaillible* du pontife romain?

La *nature* de l'infaillibilité a été précisée :

— elle est un *charisme* venant de l'Esprit Saint, en vertu de la promesse d'assistance de Jésus-Christ. La « cause efficiente » de l'infaillibilité papale, disent les notes explicatives présentées aux Pères, est l'aide spéciale et particulière de l'Esprit, aide distincte de l'inspiration des écrivains inspirés et de l'assistance promise par le Christ à l'Eglise [21].

— elle est « *immunitas ab errore* », non seulement de fait, mais de droit [22].

— elle rend la « définition » infaillible et irrévocable *par elle-même*, non en vertu du consentement de l'Eglise : « ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae ». On en a conclu, à tort, à une sorte d'infaillibilité « séparée », s'exerçant normalement « sans » rapport avec l'épiscopat ou les témoins de la tradition. Au contraire, le magistère pontifical s'exerce « normalement » avec l'Eglise, en union avec ses organes, en communion avec les témoins de la tradition, et, certes, en fidélité parfaite avec les sources de la révélation. Mais, — et ici se trouve la pointe de la déclaration conciliaire — le Pape peut, en des conditions bien déterminées, faire appel au charisme de l'infaillibilité et, en ce cas, l'acte par lequel il définit est valable, infaillible, par lui-même, en vertu de ce charisme, et non en vertu du consentement de l'Eglise [23].

Nous venons de faire allusion à des *conditions* déterminées, que doit vérifier un acte du Magistère papal pour jouir de l'infaillibilité promise par le Christ [24]. Elles sont résumées dans la formule tradition-

---

21. Citons ces mots du rapport de Mgr Pie, évêque de Poitiers, sur le sens de la formule dogmatique de l'infaillibilité : « ... 4° Indicari praeterea causam efficientem infallibilitatis, nempe assistentiam divinam Christi et Spiritus eius, cuius protectione ac nomine fit, ut Romanus Pontifex suo munere fungens circa proprium suum obiectum deficere et in errorem numquam delabi possit » (Mansi, 52, 36 B).

22. En d'autres termes : « errare non posse ».

23. Le rapport officiel présenté par Mgr Gasser, au moment du vote, au nom de la députation de la foi, donne clairement ces précisions : cfr notamment Mansi, 52, 1212 C-1217 D. Il *convient*, il est même *relativement nécessaire* que le Pape demeure uni à l'Eglise, et en particulier à l'épiscopat, lorsqu'il définit; mais ce n'est pas là une *nécessité absolue* puisque, en des circonstances déterminées, il peut faire appel, comme chef de l'Eglise, et indépendamment des évêques, au charisme de l'infaillibilité. C'est ce que déclare Mgr Gasser : « In hac stricta et absoluta necessitate consistit tota differentia quae inter nos versatur, et non in opportunitate aut aliqua relativa necessitate, quae iudicio Romani pontificis rerum circumstantias ponderantis prorsus remittenda est » (Mansi, 52, 1215 D).

24. Voici comment s'exprime Mgr Gasser : « Quaeritur in quo sensu infallibilitas pontificis Romani sit *absoluta*. Respondeo et ingenue fateor : nullo in sensu infallibilitas pontificia est absoluta, nam infallibilitas absoluta competit soli

nelle : *loqui ex cathedra* [25]. Mais quelles sont-elles? Le pape doit :

— exercer son ministère de *Pasteur et Docteur suprême* de l'Eglise universelle; il ne suffit pas que le pape parle comme théologien, ni comme évêque, ni comme « haute personnalité morale » au plan universel;

— exercer l'autorité apostolique qu'il a reçue comme successeur de Pierre *au suprême degré* et non seulement à un certain degré, plus ou moins élevé et solennel.

— *définir* une doctrine, c'est-à-dire, fixer une « sentence » vraie, et irréformable. C'est dans l'acte par lequel il définit, au sens strict, et seulement en cet acte — *solummodo quando definit* — que les Pères du concile ont reconnu au pontife romain le charisme de l'infaillibilité [26].

Deo, primae et essentiali veritati, qui nullibi et nunquam fallere et falli potest. Omnis alia infallibilitas utpote communicata ad certum finem habet suos limites et suas conditiones, sub quibus adesse censetur. Idem etiam valet de infallibilitate Romani pontificis. Etiam haec certis limitibus et conditionibus est adstricta, quaenam vero sint eae conditiones, non a priori, sed ex ipsa promissione sive manifestatione voluntatis Christi debet deduci. Quid iam ex Christi promissione, Petro et successori eiusdem facta, quoad has conditiones consequitur? Promisit Petro donum inerrantiae in ipsius relatione ad ecclesiam universalem : *Tu es Petrus, et super hanc Petram aedificabo ecclesiam meam, et portae inferi non praevalebunt adversus eam...* (Mt 16, 18). *Pasce oves meas, pasce agnos meos* (Jn 21, 13-17). Petrus extra hanc relationem ad ecclesiam universalem positus in suis successoribus hoc veritatis charismate ex certa illa promissione Christi non gaudet. Proinde reapse infallibilitas Romani pontificis restricta est ratione *subiecti,* quando papa loquitur tanquam doctor universalis et iudex supremus in cathedra Petri, id est, in centro, constitutus; restricta est ratione *obiecti,* quando agitur de rebus fidei et morum; et ratione *actus,* quando definit quid sit credendum vel reiiciendum ab omnibus Christifidelibus » (Mansi, 52, 1214 AC).

25. Les premiers projets de décret dogmatique disaient *pro auctoritate* (cfr le *Caput addendum decreto de Romani Pontificis primatu,* dans Mansi, 51, 702 A). Les Pères proposèrent *ex cathedra* parce que cette formule théologique était plus commune dans la théologie et qu'elle résumait bien les diverses conditions qu'un acte de magistère pontifical doit vérifier pour constituer une « définition » au sens strict et donc infaillible. Voir Mansi, 51, 1025 A et 1044 AB. Cette formule fut acceptée par la députation de la foi (Mansi, 52, 1222 C), proposée au vote des Pères (52, 1231 C) et définitivement intégrée dans le décret (52, 1235 B).

26. Nous avons cité le *solummodo quando definit* pour la raison suivante. C'est ainsi que s'exprime Mgr Gasser, dans son rapport officiel, au nom de la députation de la foi : « — auctoritate papatus pontifex est semper supremus iudex in rebus fidei et morum, et omnium christianorum pater et doctor; sed assistentia divina ipsi promissa, qua fit, ut errare non possit, solummodo tunc gaudet, cum munere supremi iudicis in controversiis fidei et universalis ecclesiae doctoris reipsa et actu fungitur » (Mansi, 52, 1213 AB).

Un peu plus loin, il se répète : « Papa enim solummodo tunc est infallibilis, quando omnium christianorum doctoris munere fungens, ergo universalem ecclesiam repraesentans, iudicat et definit quid ab omnibus credendum vel reiiciendum » (Mansi, 52, 1213 BC). Enfin, avec la même nuance : « ... tum scilicet Pontifex dicitur infallibilis, cum loquitur ex cathedra... » (Mansi, 52, 1225 B).

Si le *solummodo* représentait l'opinion personnelle de Mgr Gasser, et si cette opinion était différente de celle de la députation de la foi, l'aurait-il exprimée trois fois au cours de son ultime rapport, sans le faire remarquer? Les Pères

— en matière de *foi et de mœurs*. Il s'agit des vérités qui sont contenues dans la révélation, *veritates per se revelatae*, et aussi des vérités qui, bien que non contenues dans la révélation, sont, d'une manière ou d'une autre, en connexion nécessaire avec celle-ci. Comme les Pères étaient en désaccord sur l'étendue du domaine « foi et mœurs », ils déclarèrent que le magistère infaillible du pape s'étend au même objet que le magistère infaillible de l'Eglise, tel qu'il est généralement fixé par la théologie catholique. Cela signifie, concrètement, ceci : 1. il est *de fide* que le pape, comme l'Eglise, peut définir infailliblement une vérité contenue dans la révélation ou *per se revelata*; 2. il est *theologice certum* — d'aucuns disent même *proximum fidei* — que le pape, comme l'Eglise, peut définir infailliblement une vérité nécessairement connexe avec la révélation [27].

Ces conditions doivent *toutes* être vérifiées, et *clairement*. Si l'une d'elles n'est pas réalisée, on en conclura que le pape veut insister au maximum sur une doctrine, sans vouloir cependant faire appel au charisme d'infaillibilité [28]. Si les conditions ne sont pas manifestes,

---

qui l'entendaient ne purent-ils engager leur adhésion et leur vote sur la base du *solummodo*? Ne devons-nous pas interpréter le décret conciliaire en fonction des ultimes mises au point officielles? Le moins qu'on puisse en conclure, c'est qu'il est illégitime de défendre la possibilité de jugements pontificaux infaillibles autres que les définitions *ex cathedra*, si l'on n'a pas d'abord *prouvé* que la restriction de *solummodo* ne doit pas entrer en ligne de compte dans l'interprétation du vote final du décret sur l'infaillibilité.

27. Sur tout ceci, lire le passage du discours de Mgr Gasser, relatif à l'objet de l'infaillibilité, dans Mansi, 52, 1225 D-1227 B. Notons cependant les explications relatives à l'infaillibilité du Pape dans le domaine des vérités non révélées mais en connexion nécessaire avec la révélation : « Iam vero cum de infallibilitate summi pontificis in definiendis veritatibus idem omnino dicendum sit, quod de infallibilitate definientis ecclesiae; eadem oritur quaestio de extensione infallibilitatis pontificiae ad huiusmodi veritates in se non revelatas, pertinentes tamen ad custodiam depositi : quaestio, inquam, oritur utrum infallibilitas pontificia in his veritatibus definiendis non solum sit theologice certa, sed sit fidei dogma eodem prorsus modo sicut dictum est de infallibilitate Ecclesiae. Cum autem patribus Deputationis unanimi consensione visum sit hanc quaestionem nunc saltem non definiendam, sed relinquendam esse in eo statu in quo est; necessario consequitur ex eorumdem Deputatorum sententia decretum fidei de infallibilitate Romani pontificis ita esse concipiendum, ut definiatur de obiecto infallibilitatis in definitionibus Romani pontificis omnino idem credendum esse, quod creditur de obiecto infallibilitatis in definitionibus ecclesiae » (Mansi, 52, 1226 CD).

28. Mgr Gasser, rapporteur de la députation de la foi, se montrait très exigeant à ce point. Il étonne même le lecteur actuel. Ainsi, il ne suffit pas que le pontife romain parle en sa qualité de pape, il faut en plus qu'il veuille imposer à l'Eglise universelle une « sentence » définitive, bref, il doit vérifier toutes les conditions : « Neque etiam dicendus est pontifex infallibilis simpliciter ex auctoritate papatus, sed ut subest divinae assistentiae dirigenti in hoc certe et indubie. Nam auctoritate papatus pontifex est semper supremus iudex in rebus fidei et morum, et omnium christianorum pater et doctor; sed assistentia divina ipsi promissa, qua fit, ut errare non possit, solummodo tunc gaudet, cum munere supremi iudicis in controversiis fidei et universalis ecclesiae doctoris reipsa et actu fungitur. Hinc sententia : Romanus pontifex est infallibilis, non quidem ut falsa debet traduci, cum Christus personae Petri et personae successoris eius

on en déduira également que le pape n'a pas eu l'intention de définir : « Declarata seu definita dogmatice res nulla intelligitur, nisi id manifeste constiterit » (canon 1323, § 3).

LA VRAIE ECCLÉSIOLOGIE DU CONCILE DU VATICAN I

A voir l'étendue des prérogatives papales, même présentées dans le sobre énoncé des documents conciliaires de 1870, on demeure impressionné. Et d'aucuns se demanderont peut-être ce qu'il reste aux évêques en fait de droits et de pouvoirs. L'impression est encore plus profonde chez ceux qui ne sont pas au courant des précisions nombreuses données par le concile du Vatican I et qui ne connaissent, en fait d'ecclésiologie, que celle de certains traités, ceux précisément dans lesquels, pour les raisons indiquées plus haut, le chapitre *de episcopatu* a été très négligé, tandis que le chapitre *de romano pontifice* prenait des proportions considérables.

D'où la question posée par plusieurs et ainsi résumée par un journaliste : « Il me semblait que la proclamation de l'infaillibilité du Pape par le concile du Vatican rendait désormais superflue la tenue des conciles œcuméniques. Pourquoi recourir à une procédure lente et compliquée, quand on peut user d'un moyen simple et rapide [29] ? » Ou encore, ce texte imprimé sur la couverture-liseuse d'un autre ouvrage consacré au concile : « Beaucoup, même parmi les catholiques, pensaient que de telles assemblées d'Eglise étaient devenues inutiles, du fait de la proclamation de l'infaillibilité pontificale [30]. » Beaucoup de catholiques, et même des prêtres, voire des théologiens, pensent ainsi. N'est-ce pas que l'ecclésiologie qui sous-tend leurs réflexions n'est pas exacte, n'est pas complète? Pareille ecclésiologie, peu sensible à la place de l'épiscopat dans l'Eglise, n'est même pas fidèle à la doctrine du concile du Vatican I. Celui-ci, on le sait, était surtout attentif à préciser la nature et les caractères des prérogatives papales. Mais il ne faut pas s'y méprendre. S'il n'a pas *développé* la dogmatique des prérogatives épiscopales, le concile du Vatican en a *indiqué* la place et l'importance, comme un artiste, en achevant le dessin d'une partie du visage, laisse deviner ce que sera le portrait. Il en est ainsi, et pour la primauté, et pour le magistère infaillible.

---

illam promiserit; sed est solummodo incompleta, cum papa solummodo sit infallibilis quando solemni iudicio pro universa ecclesia res fidei et morum definit. » (Mansi, 52, 1213 AB).

Même minutie concernant deux autres conditions connexes à exprimer : *doctrina de fide et moribus* et *ab ecclesia tenendum* (Mansi, 52, 1226 D-1227 B).

29. G. Huber, *Vers le Concile*, Paris, Bonne Presse, 1961, p. 22.

30. Daniel-Rops, *Vatican II. Le Concile de Jean XXIII*, Paris, Fayard, 1961.

1. Et d'abord, pour la *primauté*.

Les rapports de la *Congregatio directrix* révèlent que, au cours d'une réunion en date du 22 août 1869, un membre avait déjà remarqué que le décret sur la primauté papale susciterait des débats et des difficultés [31]. Ce pressentiment allait se vérifier tout au long des discussions conciliaires, si bien que, finalement, la députation de la foi proposa au vote des Pères un texte qui stipulait que les prérogatives papales ne pouvaient en rien atteindre — *officere* — les droits et l'autorité que les évêques possèdent de droit divin [32] :

« On est donc loin de ce que ce pouvoir du Souverain Pontife nuise au pouvoir de juridiction épiscopale ordinaire et immédiat, en vertu duquel les évêques, *constitués par l'Esprit Saint* (cfr Ac 20, 28) comme successeurs des Apôtres, paissent et régissent, en pasteurs véritables, le troupeau qui leur est confié à chacun d'eux ; même, ce pouvoir est proclamé, affermi et défendu par le pasteur suprême et universel, suivant ces mots de saint Grégoire le Grand : 'Ma gloire, c'est la gloire de l'Eglise universelle ; ma gloire, c'est la ferme autorité de mes frères ; c'est moi en effet qui suis honoré, lorsque l'honneur qui leur est dû à chacun ne leur est pas refusé' [33] ».

Non contents d'ajouter ce paragraphe, assez clair par lui-même, les membres de la députation de la foi y annexèrent six *explicationes* très significatives et visant toutes à montrer que, en définissant solennellement les prérogatives pontificales, on ne niait nullement les prérogatives épiscopales [34]. Ce qui est affirmé du Pape, explique-t-on, n'est pas ipso facto nié des évêques [35]. La primauté papale, dit-on en-

---

31. « ... monsignor Fessler accennava al timore che il parlare della giurisdizione *ordinaria* ed *immediata*, specialmente nel secondo de' proposti canoni, possa facilmente suscitar difficoltà da parte di non pochi vescovi, pel sospetto che abbia a soffrir detrimento la episcopale loro giurisdizione » (M a n s i, 49, 574 B).

32. Le texte primitif de ce passage portait *opponatur* au lieu de *officiat* (M a n s i, 52, 6 A).

33. « Tantum autem abest, ut haec Summi Pontificis potestas officiat ordinariae ac immediatae illi episcopalis iurisdictionis potestati, qua episcopi, qui *positi a Spiritu Sancto* (cfr Ac 20, 28) in Apostolorum locum sucesserunt, tanquam veri pastores assignatos sibi greges singuli singulos pascunt, et regunt, ut eadem a supremo et universali pastore asseratur, roboretur ac vindicetur, secundum illud sancti Gregorii Magni : 'Meus honor est honor universalis Ecclesiae. Meus honor est fratrum meorum solidus vigor. Tum ego vere honoratus sum, cum singulis quibusque honor debitus non negatur' ». Cfr D e n z i n g e r, *Enchiridion symbolorum*..., n. 1828. C'est à propos de ce paragraphe que Mgr Zinelli, rapporteur de la députation de la foi, rappela les « centies repetitis obiectionibus illorum, qui timebant ne per assertam Romano pontifici auctoritatem vere episcopalem, ordinariam et immediatam in singulis dioecesibus, ad nihilum redigeretur et negaretur potestas singulorum episcoporum. Asserendum igitur erat a concilio Vaticano clare contrarium, ut omnis falsa interpretatio tolleretur » (M a n s i, 52, 1311 B).

34. « ... quasi illius declarationis vi aut excluderetur aut detrimentum pateretur potestas episcopalis. Verum... » (M a n s i, 52, 11 C).

35. « Phrasis, de qua agitur, est positiva et affirmans, non exclusiva et negans ; quare per illam alii pastores, iique ordinarii ac immediati, nullatenus excluduntur » (M a n s i, 52, 11 CD).

core, loin d'empêcher l'exercice des prérogatives épiscopales, les confirme et les défend [36]. Il ne s'agit donc pas, insiste-t-on, de nier la nécessité essentielle de l'épiscopat *iure divino,* ni d'imaginer que le Pontife romain dirigerait un jour l'Eglise sans les évêques [37].

Enfin, dans le rapport qu'il présenta plus tard, au moment du vote, sur le sens du décret, Mgr Zinelli, parlant au nom de la députation de la foi, indiqua une nouvelle fois la place organique de l'épiscopat dans l'ensemble de la structure hiérarchique de l'Eglise :

« Nous reconnaissons volontiers, nous aussi, que le pouvoir ecclésiastique plénier sur tous les fidèles réside dans le concile œcuménique, ou dans les évêques en union avec leur Chef; cela convient en effet parfaitement à l'Eglise avec son Chef. Par conséquent, les évêques réunis avec leur Chef en concile œcuménique — en ce cas, ils représentent toute l'Eglise — ou dispersés, mais avec leur Chef — en ce cas, ils sont l'Eglise — possèdent vraiment le pouvoir plénier [38]. »

Bref, le pape et les évêques jouissent de prérogatives de droit divin. Celles-ci doivent être reconnues et maintenues dans leur intégrité. Leur point de rencontre inévitable en certaines circonstances ne peut constituer une diminution, ni par rapport au pape, ni par rapport aux évêques. La présence de la papauté dans les deux sujets de la puissance ecclésiastique plénière ne peut conduire à négliger le rôle ou à réduire la place occupée, *iure divino,* par l'ensemble de l'épiscopat dans l'Eglise. C'est en effet le Christ qui, en définitive, donne son autorité, et au corps épiscopal — uni à son Chef — comme tel, et au successeur de Pierre, comme tel. Et c'est ce don du Christ qui donne, en dernière instance, sa consistance foncière au pouvoir ecclésiastique plénier dont jouissent, au dire de Mgr Zinelli, deux sujets : le corps des évêques, uni et soumis à son Chef, le pape; et enfin le souverain pontife, comme successeur de Pierre.

---

36. « Pastor supremus itemque universalis, et pastores inferiores itemque particulares, nullatenus semet excludunt; contra, tantum abest, ut per priorem illam summi pastoris potestatem haec altera obnoxiorum pastorum impediatur, ut per eam stabiliatur, firmetur, vindicetur; uti vice versa per hanc alteram inferiorum pastorum potestatem supremi pastoris potestas non impedienda, sed iuvanda, asserendaque est » (M a n s i, 52, 11 D-12 A).

37. « ... quasi significaretur, aut episcopos, qui sunt pastores particulares, non esse in ecclesia iure divino semper debere; aut Romanum pontificem regere unquam posse ecclesiam absque episcopis seu pastoribus particularibus » (M a n s i, 52, 12 B).

38. « Concedimus lubenter et nos in concilio œcumenico sive episcopis coniunctim cum suo capite supremam inesse et plenam ecclesiasticam potestatem in fideles omnes : utique ecclesiae cum suo capite coniunctae optime haec congruit. Igitur episcopi congregati cum capite in concilio œcumenico, quo in casu totam ecclesiam repraesentant, aut dispersi, sed cum suo capite, quo casu sunt ipsa ecclesia, vere plenam potestatem habent » (M a n s i, 52, 1109 C). Il résume cette idée un peu plus loin, en conservant parfaitement le double élément de réponse : « Nos admittimus vere plenam et supremam potestatem existere in summo pontifice veluti capite, et eamdem vere plenam et supremam potestatem esse etiam in capite cum membris coniuncto, scilicet in pontifice cum episcopis, salvo semper et inconcusso quod prius admonuimus » (M a n s i, 52, 1110 A).

2. Et *le magistère infaillible*? En ce domaine, les données de l'ecclésiologie du premier concile du Vatican sont claires : l'infaillibilité du magistère papal a été définie précisément en référence à l'infaillibilité de l'Eglise. Plus concrètement, lorsque les Pères de l'assemblée conciliaire ou de la députation de la foi tracent les traits généraux de la doctrine de l'infaillibilité, ils s'expriment comme suit : L'Eglise, entendue au sens de l'universalité des fidèles, est infaillible *in credendo*. L'Eglise, au sens du Magistère du corps épiscopal, uni au pape, est infaillible *in docendo*. Enfin, le Pontife romain, lorsqu'il parle *ex cathedra* — formule qui résume les différentes conditions fixées par le concile du Vatican — est infaillible, disons, *in definiendo*. Le développement considérable donné à la discussion de ce dernier point ne doit pas faire perdre de vue la ligne générale de l'ensemble de la doctrine. Qu'il en est bien ainsi, nous le voyons à quelques citations prises à des moments importants des débats conciliaires.

Le projet de décret élaboré par la commission théologico-dogmatique s'accompagnait d'une note explicative très significative sur l'infaillibilité des fidèles *in credendo* et sur celle de l'épiscopat *in docendo* ; elle reprenait les termes mêmes de Bellarmin :

« Et lorsque nous disons que l'Eglise ne peut se tromper, nous l'entendons tant de l'universalité des fidèles que de l'universalité des évêques, en sorte que la signification de la proposition 'l'Eglise ne peut se tromper' est la suivante : ce à quoi tous les fidèles adhèrent comme étant de foi, est nécessairement vrai et de foi ; et de même, ce que tous les évêques enseignent comme faisant partie de la foi, est nécessairement vrai et de foi [39]. »

Lorsque le schéma primitif *De ecclesia Christi* fut soumis à une révision, Kleutgen, à qui le travail avait été confié, jugea utile de rappeler comment se présente l'ensemble de la doctrine catholique sur l'infaillibilité. Le Christ, dit-il, l'assure à son peuple, également à ses pasteurs, et en particulier au pontife Romain :

« Ce don sublime, grâce auquel 'l'Eglise du Dieu vivant est la colonne et le fondement de la vérité' (1 Tm 3, 15), nous définissons qu'il consiste en ceci : que ni l'universalité des fidèles lorsqu'ils croient, ni ceux qui jouissent du pouvoir d'enseigner toute l'Eglise lorsqu'ils exercent cette fonction, ne peuvent tomber dans l'erreur. Par conséquent, sont à considérer comme vraies infailliblement, et les vérités de foi et de morale qui, partout, sont tenues pour absolument certaines ou transmises comme telles sous l'autorité des évêques en communion avec le siège apostolique, et les vérités qui sont définies comme devant être tenues

39. « Et cum dicimus ecclesiam non posse errare, id intelligimus tam de universitate fidelium, quam de universitate episcoporum, ita ut sensus sit eius propositionis *'ecclesia non potest errare'*, id est, id quod tenent omnes fideles tanquam de fide, necessario est verum et de fide ; et similiter id, quod docent omnes episcopi tanquam ad fidem pertinens, necessario est verum et de fide » (Mansi, 51, 579 C).

par tous et transmises comme telles, soit par ces évêques, avec la confirmation du pontife Romain, soit par le pontife Romain lui-même parlant *ex cathedra* [40]. »

Et voici le texte du canon 9 :

« Si quelqu'un prétend que l'Eglise du Christ peut faire défection de la foi, soit en croyant, soit en enseignant... qu'il soit anathème [41]. »

Dans le commentaire qu'il donne du chapitre VII, *De ecclesiastico magisterio* — dans la *Constitutio secunda de Ecclesia* — Kleutgen n'est pas moins clair : infaillibilité *in credendo,* et infaillibilité *in docendo,* soit dans le chef de l'épiscopat uni au Pape, soit dans le chef du Pape parlant *ex cathedra* [42].

C'était bien la position courante. Mgr Zinelli, lorsqu'il fit le point sur cette question à la députation de la foi, ne déclara pas autre chose; et il parlait ici en son nom personnel. Il ne mentionne plus l'infaillibilité des fidèles, du fait que cet élément doctrinal n'apportait rien au débat, celui-ci se développant autour de la question de l'infaillibilité *in docendo* et des deux sujets de ce magistère infaillible.

« IV. Concernant le sujet de l'infaillibilité, à savoir l'Eglise, de nouveau : a) il est clair que, pour tous les catholiques, on ne peut nier sans être hérétique que ce sujet est le souverain pontife avec les évêques soit réunis soit dispersés; b) quant à savoir si le pontife Romain jouit également de l'infaillibilité de l'Eglise lorsqu'il promulgue ses décrets, et ce, sans les évêques réunis ou dispersés, cela est controversé en théologie catholique, et c'est cela qui est proposé aujourd'hui à la décision du concile du Vatican [43]. »

Ce que nous venons de dire du magistère infaillible de l'épiscopat est pris des débats relatifs à la constitution *Pastor aeternus.* Mais la constitution *Dei Filius,* qui avait pour objet les rapports de la raison et la foi, est tout aussi importante à notre propos. Tout le monde connaît le passage de cette constitution où il est question de l'objet de la foi :

---

40. « Iamvero praecelsum hoc donum, quo *' ecclesia Dei vivi columna et firmamentum veritatis est'* (1 Tm 3, 15), in eo positum esse definimus, ut neque fideles universi credendo, nec ii, qui potestate docendi totam ecclesiam praediti sunt, cum hoc munere funguntur, in errorem labi possint. Quaecumque igitur in rebus fidei et morum ubique locorum sub episcopis apostolicae sedi adhaerentibus tanquam indubitata tenentur vel traduntur, necnon quae sive ab iisdem // episcopis, accedente Romani pontificis confirmatione, sive ab ipso Romano pontifice ex cathedra loquente ab omnibus tenenda et tradenda definiuntur, ea pro infallibiliter veris habenda sunt ». (Mansi, 53, 313 AB).

41. Mansi, 53, 316 D.

42. « In hoc quoque capite tres partes distinguuntur : 1. Praemissa, quam plures reverendissimi patres requisiverunt, demonstratione, definitur infallibilitas // ecclesiae, et in hac definitione similiter, quae patres monuerant, servata sunt. Itaque distinguitur primum infallibilitas in credendo et in docendo, deinde docentis ecclesiae magisterium perpetuum et extraordinarium; determinatur etiam subiectum duplex episcopatus scilicet una cum Romano pontifice, et Romanus pontifex solus e cathedra loquens; obiectum autem hoc loco recepta formula *' in rebus fidei et morum'* enuntiatur » (Mansi, 53, 324 D-325 A).

43. Mansi, 268 D-269 A.

« Est à croire de foi divine et catholique, tout ce qui est contenu dans la Parole de Dieu écrite ou transmise [par tradition], et qui est proposé à la foi, comme divinement révélé, par l'Eglise, soit dans un jugement solennel, soit par son magistère ordinaire et universel. » (Denz., n. 1792).

Le sens de « sive ordinario et universali magisterio » est capital pour l'épiscopat. Quelle est en effet la portée de ce passage? Les Pères du concile ont voulu répondre à l'erreur de ceux qui prétendaient qu'ils ne devaient une adhésion de foi divine et catholique qu'aux vérités « définies » par l'*Ecclesia coadunata* — nous dirions le concile — ou par le pape seul, puisque la doctrine de l'infaillibilité pontificale était enseignée de manière commune avant la définition. Contre cette erreur, les Pères du concile ont voulu définir que le charisme d'infaillibilité était assuré aussi à l'*Ecclesia dispersa,* le collège épiscopal même dispersé dans les diocèses. C'est là la pointe de leur déclaration, et c'est la portée du *sive... sive.* Il s'agit, bien sûr, du collège épiscopal uni et soumis au Pape. Mais, dans la constitution *Dei Filius*, les Pères du concile ont déclaré expressément qu'ils ne désiraient nullement souligner la prérogative du pape, de manière à ne pas paraître définir comme *in obliquo* et occasionnellement une doctrine qui allait faire plus tard l'objet d'une définition solennelle dans la constitution *Pastor aeternus.* Tout le poids de la déclaration porte donc sur le corps épiscopal dispersé. Qu'il s'agisse de l'*Ecclesia coadunata* ou de l'*Ecclesia dispersa,* déclarent les Pères, il s'agit d'un même magistère, dont les deux formes d'enseignement (« iudicium » ou « propositio ») ont le même objet (la révélation), la même autorité, les mêmes caractères au point de vue qualité doctrinale[44].

Concluons. L'Eglise, comme ensemble du peuple chrétien, est infaillible *in credendo.* Le magistère du corps épiscopal, uni au pape, est, de la même manière, infaillible *in docendo.* Et le pontife romain, lui aussi, au sens déterminé par le concile du Vatican, est infaillible *in definiendo.*

Tels sont les traits généraux de l'ecclésiologie sous-jacente aux discussions conciliaires de 1870. Si celles-ci n'ont explicité que la teneur des prérogatives papales, elles n'en ont pas moins indiqué en même temps la place des prérogatives épiscopales. Une théologie véritablement fidèle au premier concile du Vatican doit tenir compte de ces données, générales sans doute, mais suffisantes et indispensables

---

44. Il est impossible d'entrer dans des détails ici. Cette question a fait récemment l'objet d'une étude assez poussée, présentée comme mémoire de doctorat en théologie à l'Université de Louvain, par l'abbé M. Caudron. On trouvera des éléments de cette dissertation dans M. Caudron, *Magistère ordinaire et infaillibilité pontificale dans la constitution Dei Filius,* dans *Ephem. Theol. Lovan.,* 1960, p. 393-431.

à maintenir une ecclésiologie respectueuse de toutes les données de la tradition catholique [45].

Mais ces prérogatives épiscopales, simplement rappelées au concile du Vatican, quelles sont-elles?

LES PRÉROGATIVES ÉPISCOPALES

1. Quelles sont, d'abord, les prérogatives de l'évêque dans son église « *particulière* », dans son diocèse?

Le ministère des évêques, fonction et pouvoir,

— est *épiscopal*, c'est-à-dire qu'il comporte la mission, les devoirs et l'autorité du pasteur, avec toute l'œuvre de culte, de sanctification,

45. Nous parlerons désormais dans cet article de « deux sujets » de la juridiction et du magistère. Nous nous rattachons, de ce fait, au groupe de théologiens qui défendent qu'il y a « deux sujets inadéquatement distincts de l'autorité suprême et du magistère infaillible » dans l'Eglise, à savoir : le collège épiscopal en union avec son Chef le Pontife Romain, et le Pape comme chef de l'Eglise. Certes, on ne peut en rester simplement au fait de cette dualité; mais le mode d'union des deux sujets est trop complexe pour être traité ici, et nous y reviendrons peut-être. Nous chercherions plutôt à adoucir le paradoxe de la dualité en faisant état de la « fin » de ces prérogatives et donc du « domaine » qui leur est propre.

Mais ce qui ne peut être accepté, en tout cas, c'est de réduire la dualité des sujets en supprimant l'un des deux éléments, soit au profit des évêques seuls (épiscopalisme, conciliarisme), soit au profit du pape seul (papalisme), que ces théories s'affirment avec netteté, ou d'une manière larvée, en vidant les prérogatives des uns ou des autres de toute consistance authentique. C'est le cas, semble-t-il, lorsqu'on dit qu'il n'y a de prérogative juridictionnelle pontificale que « communiquée » par un concile, ou qu'il n'y a de prérogative juridictionnelle du corps épiscopal que « communiquée » par le Pape.

En ce qui concerne la consistance authentique de l'autorité du collège épiscopal au plan universel, bien des considérations seraient à apporter. Mais voici une donnée qui peut aider à la réflexion. Il s'agit du magistère infaillible du corps épiscopal universel. Comment l'expliquer à partir de celle du Souverain Pontife? En effet, l'infaillibilité pontificale est un don, un charisme de l'Esprit, qui est garanti au Pontife Romain personnellement dans l'acte par lequel il « définit » : « assistentia divina ipsi promissa, qua fit, ut errare non possit, solummodo tunc gaudet, cum munere supremi iudicis et universalis Ecclesiae doctoris reipsa et actu fungitur » (M a n s i, 52, 1213 A). Il s'agit d'un charisme se vérifiant dans l'acte de définir, ainsi que le montrent les discussions conciliaires. Que peut signifier, de ce point de vue, « communiquer l'infaillibilité » au corps épiscopal? On comprend que Mgr Gasser, dans ce même rapport, déclare : « Quomodo infallibilitas potest communicari? Hoc non intelligo ». Car la « vraie raison » de l'infaillibilité, c'est la promesse du Christ aux Douze et à Pierre (M a n s i, 52, 1216 C). Or, tout ce que nous venons de dire est repris au rapport ultime présenté par Mgr Gasser, au nom de la députation de la foi, avant le vote final sur l'infaillibilité; c'est donc en ce sens que le vote des Pères devra être interprété. On voit à ce seul élément, et il en est d'autres très nombreux, que, dans la question de l'union entre les deux sujets des prérogatives ecclésiastiques, seules sont valables théologiquement les théories qui respectent la consistance authentique des prérogatives de chacun des deux sujets.

46. Cela ressort, du moins indirectement, des discussions du Concile du Vatican I. Voir à ce sujet G. T h i l s, *Primauté pontificale et prérogatives épiscopales. « Potestas ordinaria » au Concile du Vatican*, Louvain, Warny, 1961, 103 p., et en particulier la *Conclusion*, pp. 95-101.

de magistère doctrinal, de direction des initiatives et des œuvres chrétiennes ;

— ce pouvoir est *ordinaire*, au sens canonique du terme, c'est-à-dire qu'il est *adnexum muneri*, lié à la fonction, et non pas délégué ;

— ce pouvoir, quant à son exercice, est *ordinaire*, au sens de « habituel », « quotidien », de « chaque jour ». A parler strictement, cet exercice ordinaire — au sens de habituel, quotidien — du ministère épiscopal appartient en propre et exclusivement à l'évêque du lieu [46] ;

— ce pouvoir est *immédiat* ; il s'exerce, normalement, sur tous les fidèles et sur chacun d'eux en particulier, sans devoir passer par une instance intermédiaire ;

— ce pouvoir est *propre* ; il est exercé par l'évêque en *son* nom propre, et non point comme « vicaire », ou « représentant » du pontife romain [47]. Cette « consistance » authentique de la condition épiscopale n'exclut évidemment pas certaines dimensions essentielles : 1. l'évêque doit demeurer en union avec et en subordination à l'égard du pontife romain ; 2. l'évêque n'accomplit que l'œuvre du Christ, source et chef de toute activité chrétienne, et, de ce point de vue, c'est en *Son* nom qu'il agit, sanctifie, enseigne et conduit les fidèles [48].

2. Quelles sont, ensuite, les droits et prérogatives de l'épiscopat dans l'Eglise « *universelle* » ?

a. Si le premier concile du Vatican n'a pas eu le temps de discuter la doctrine de l'épiscopat, les documents officiels rédigés à cet effet sont suffisamment éloquents. Le collège des évêques, uni au pontife romain et en communion avec lui, jouit de l'autorité pastorale suprême dans l'Eglise universelle.

La *Constitutio secunda de Ecclesia*, préparée par Kleutgen d'après les réactions des Pères du concile au schéma primitif, est explicite à souhait [49]. Mieux encore, le rapport prononcé officiellement par Mgr Zinelli au nom de la députation de la foi, immédiatement avant le vote final, revient par deux fois sur cette doctrine :

« Nous reconnaissons volontiers, nous aussi, que la puissance ecclésiastique plénière sur tous les fidèles réside dans le concile œcuménique, ou dans les évêques réunis avec leur Chef [50]. »

47. Léon XIII écrivait, dans l'encyclique *Satis cognitum* du 29 juin 1896 : « ... non tamen *vicarii* romanorum pontificum putandi, quia potestatem gerunt sibi propriam, verissimeque populorum, quos regunt, antistites *ordinarii* dicuntur. » (*A.S.S.*, t. 28 (1895-96), p. 732).

48. On lit, par exemple, dans l'encyclique *Mystici Corporis Christi* : « ... ad propriam cuiusque dioecesim quod spectat, utpote veri pastores assignatos sibi greges singuli singulos Christi nomine pascunt ac regunt » (cfr Denzinger, *Enchiridion symbolorum...*, n. 2287).

49. Voir le passage de la *Relatio* de Kleutgen, que nous donnons un peu plus loin dans le texte.

50. Mansi, 52, 1109 C. Voir la suite de ce texte plus haut, note 38.

Il y a donc deux sujets du suprême pouvoir dans l'Eglise universelle : le collège épiscopal, uni à son Chef le Pontife romain, et le Pape, comme successeur de Pierre.

Et pourquoi ? La raison en est, explique Kleutgen, que le Christ a communiqué sa puissance spirituelle, *et* au collège des Douze, *et* à Pierre :

« Mais les évêques ne sont pas sans partager même la fonction suprême d'enseigner et de gouverner l'Eglise universelle. En effet, ce pouvoir pontifical de lier et de délier, qui a été donné à Pierre seul, il a été accordé également au collège des Apôtres, uni certes à son Chef, lorsque le Seigneur proclama : 'En vérité je vous le dis, tout ce que vous lierez sur la terre sera lié aussi dans les cieux, et tout ce que vous délierez sur la terre, le sera également au ciel' (Mt 18, 18). C'est pourquoi, depuis les débuts de l'Eglise, les décrets et décisions des conciles œcuméniques ont été reçus par les fidèles, comme des sentences divines et des ordonnances de l'Esprit Saint, avec une suprême vénération et une égale soumission [51]. »

De là, au plan canonique, l'assertion du canon 228, § 1 : « Le concile œcuménique jouit du pouvoir suprême dans l'Eglise universelle ».

b. Les déclarations conciliaires sur l'autorité suprême du corps épiscopal, uni et en communion avec le Pontife Romain, concernent tous les secteurs de cette autorité. Et la mission d'enseignement, de magistère doctrinal, en est un des plus notables. Les paroles du Christ ressuscité : « Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre. Allez donc, faites de toutes les nations mes « disciples », les baptisant... » (Mt 28, 16-20) ou encore : « Allez dans le monde entier, prêchez l'évangile à toute créature... » (Mc 16, 14-18) — paroles qui sont pour les premiers siècles la charte de la fondation de l'Eglise — insistent très particulièrement sur le ministère doctrinal. Au premier concile du Vatican, les discussions sur le magistère infaillible du pape ont été l'occasion de rappeler en particulier aussi l'infaillibilité de l'*Ecclesia docens,* de l'*Ecclesia dispersa,* bref, du collège épiscopal. Mgr Zinelli, dans un *Votum* qu'il présenta à titre personnel, donne un excellent état de la question. Il est communément reçu parmi les catholiques, dit-il, que le collège des évêques uni au pontife romain — que ces évêques soient réunis en concile ou qu'ils soient chacun dans leur diocèse — jouit du charisme de l'infaillibilité. Toute la question est

51. « Verum etiam supremi muneris docendi et gubernandi universam ecclesiam episcopi expertes non sunt. Illud enim ligandi et solvendi pontificium, quod Petro soli datum est, collegio quoque apostolorum, suo tamen capiti coniuncto, tributum esse constat, protestante Domino : *Amen dico vobis, quaecumque alligaveritis super terram, erunt ligata et in caelo*; *et quaecumque solveritis super terram, erunt soluta et in coelo* (Mt 18, 18). Quapropter inde ab ecclesiae primordiis œcumenicorum conciliorum decreta et statuta iure merito tamquam Dei sententiae et Spiritus Sancti placita summa veneratione et pari obsequio a fidelibus suscepta sunt » (**Mansi**, 53, 310 BC).

de savoir s'il peut en être de même pour le pape sans les évêques [52].

Bref, en reprenant la méthode de la note explicative de la commission théologico-dogmatique [53], on peut déclarer :

— ce que le collège épiscopal, *réuni* en concile avec son chef le Pape, enseigne comme *de fide tenendum,* est nécessairement et certainement *de fide,* en vertu du charisme d'infaillibilité promis par le Christ au collège des Douze. On suppose évidemment que l'épiscopat engage son magistère sur les articles qu'il juge être soit révélés, soit en connexion nécessaire avec la révélation.

— ce que le collège des évêques *dispersés* dans leurs diocèses respectifs enseigne unanimement comme *de fide tenendum* est, nécessairement et certainement, *de fide,* en vertu du charisme de l'infaillibilité. Qu'il soit dispersé ou réuni en concile, le collège des évêques uni au Pape jouit des mêmes prérogatives de magistère.

Il y a donc deux sujets de l'infaillibilité. La raison en est que le Christ a promis son assistance et l'aide de son Esprit au collège des Douze comme tel (doctrine catholique courante) et qu'il a également fait la même promesse à Pierre en particulier et à ses successeurs (doctrine solennellement définie en 1870). La cause efficiente de l'infaillibilité, répétons-le en nous servant du rapport de Mgr Pie, évêque de Poitiers, c'est l'assistance divine du Christ et de son Esprit [54].

c. Récemment les papes ont souligné un autre aspect de l'autorité suprême du collège épiscopal dans l'Eglise, à savoir le rôle qui revient à chacun des évêques dans le témoignage chrétien et l'œuvre apostolique ***au niveau universel.***

« Ce n'est pas seulement à Pierre, dont Nous occupons la chaire, mais à tous les Apôtres, auxquels vous succédez, que Jésus-Christ, comme nous le lisons, a donné ce commandement : *Allez par le monde entier prêcher l'Evangile à toute créature.* D'où il suit que le soin de propager la foi Nous incombe, mais que vous Nous devez, sans aucun doute, votre collaboration et votre assistance, dans la mesure que permet l'accomplissement de vos propres devoirs [55]. »

« Car si chaque évêque, écrit Pie XII, dans *Fidei donum,* n'est pasteur que de la partie du troupeau qui lui est confiée, néanmoins, en sa qualité de succes-

52. Mansi, 53, 268 D-269 A. Texte cité plus haut, n. 43.
53. Mansi, 51, 579 C. Texte cité plus haut, n. 39.
54. Mansi, 52, 36 B.
55. « Non uni Petro, cuius Cathedram obtinemus, sed omnibus Apostolis, quorum vos in locum successistis, Iesum Christum praecepisse : *Euntes in mundum universum, praedicate evangelium omni creaturae* (Marc, XVI, 15) : unde liquet, propagandae fidei curam ita ad Nos pertinere, ut in laborum societatem Nobiscum venire Nobisque hac in re adesse, quantum singularis ac propria vestri perfunctio muneris sinit, sine ulla dubitatione debeatis » (*Rerum Ecclesiae,* 28 février 1926; *A.A.S.,* t. 18 (1926), p. 68-69). Le passage « quantum propria perfunctio sinit » montre bien que le Pape envisage, non seulement l'activité exercée par un évêque dans son propre diocèse pour le bien de l'Eglise universelle — ce qui ressortit à sa *propria functio* — mais une tâche différente, universelle, s'imposant à l'évêque en vertu des paroles du Christ.

seur légitime des Apôtres, il est, en vertu de l'institution et du précepte divins, garant avec les autres évêques du ministère apostolique de l'Eglise. Le Christ en effet a dit à ses Apôtres : ' Comme mon Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie... ' [56]. »

Ainsi, les souverains pontifes soulignent l'aspect « collégial » de l'apostolat ecclésiastique, aspect essentiel à la constitution même de l'Eglise, et qui trouve aujourd'hui un renouveau d'expressions et de manifestations dans les conférences épiscopales, l'entr'aide des diocèses, la répartition du clergé.

CONCLUSION

Notre intention n'est pas d'opposer une « ecclésiologie » des droits épiscopaux à une ecclésiologie des prérogatives pontificales. Car l'ecclésiologie de la papauté et de l'épiscopat déborde largement la question de leurs « droits » respectifs; ceux-ci sont donnés en vue d'un ministère pastoral, pour l'accomplissement d'une mission, qui est toute de charité et de religion. Bien plus, même en traitant de la papauté et de l'épiscopat, on en reste encore à la hiérarchie et aux pasteurs du peuple chrétien; et une ecclésiologie complète comporte, d'abord et avant tout, que l'on rappelle le statut théologique de l'ensemble du peuple chrétien : son origine dans la pensée du Père, ses préparations dans l'ancienne alliance, sa réalisation dans le Christ, sa vie dans l'Esprit, sa dimension eschatologique, son existence comme communauté de charité, de religion, etc. Ces perspectives, les seules véritables, sont autrement larges.

Mais il était utile, du moins pour répondre à la question qui nous était posée, de donner quelques précisions sur ce chapitre particulier des droits et des prérogatives de l'épiscopat et de la papauté. Et c'est le seul propos de ces pages.

Louvain
Rue Léopold, 39.

G. THILS
professeur de théologie à l'Université.

---

56. « Quodsi unusquisque Episcopus portionis tantum gregis sibi commissae sacer pastor est, tamen qua legitimus Apostolorum successor ex Dei institutione et praecepto apostolici muneris Ecclesiae una cum ceteris Episcopis sponsor fit, secundum illa verba, quae Christus ad Apostolos fecit : ' Sicut misit me Pater, et ego mitto vos ' (Jn 20, 21). Haec quae ' omnes gentes... usque ad consummationem saeculi ' (Mt 28, 19-20) amplectitur missio, cum Apostoli de mortali vita decesserunt, minime decidit; immo in Episcopis, communionem cum Iesu Christi Vicario habentibus, adhuc perseverat » (*Fidei donum*, 21 avril 1957; *A.A.S.*, t. 49 (1957), p. 237). On notera la précision de Pie XII : chaque évêque, en vertu de l'institution divine, est *pastor* de son troupeau, et *sponsor* de l'Eglise.

L'ambassade de Jean-Baptiste

(Matthieu 11, 2-6; Luc 7, 18-23)

Matthieu et Luc racontent qu'on vit un jour arriver auprès de Jésus quelques disciples de Jean-Baptiste envoyés par leur maître pour lui demander : « Es-tu celui qui vient, ou devons-nous en attendre un autre? » Jésus leur répondit: « Allez rapporter à Jean ce que vous entendez et voyez : les aveugles recouvrent la vue et les estropiés marchent, les lépreux sont purifiés et les sourds entendent, les morts se lèvent et la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres. Et heureux qui ne se scandalisera pas à mon sujet! » Nous citons d'après Matthieu; les variantes de Luc sont insignifiantes [1]. Les divergences sont plus sérieuses dans le petit récit qui encadre ces paroles [2] : de toute évidence, les évangélistes se sentent plus libres à l'égard des éléments narratifs. Les différences concernent cependant la présentation littéraire plus que le fond; celui-ci nous conserve certainement une tradition excellente et fort ancienne [3].

Le problème littéraire ne doit pas nous retenir. Toute notre attention peut se porter sur le sens de la question posée par Jean et celui de la réponse que Jésus lui donne. Il est permis de supposer qu'il y

---

1. Dans la question de Jean, pour dire « un autre », Luc n'emploie pas ἕτερον mais ἄλλον. Dans la réponse de Jésus, Luc écrit « ce que vous avez vu et entendu » au lieu de « ce que vous entendez et voyez »; le changement est manifestement lié à l'insertion, probablement secondaire, du v. 21 (miracles accomplis par Jésus en présence des envoyés de Jean). Dans l'énumération des miracles, Luc n'a pas les deux dernières conjonctions καί.

2. Dans l'introduction, les deux évangélistes ont en commun l'indication disant que Jean a envoyé ses disciples à Jésus pour l'interroger; cette base commune est transformée en transition, rédigée de diverses façons, en fonction de contextes différents. Lc 7, 20 décrit la manière dont les messagers de Jean accomplissent leur mission : c'est une répétition presque littérale du v. 19; il est possible que Matthieu veuille éviter cette redite (cfr Mt 21, 6, contre Mc 11,4-5 = Lc 19, 32-34). Le v. 21 de Luc prépare la réponse de Jésus en mentionnant une série de miracles; ils sont nécessaires dans l'économie du troisième évangile, qui n'a pas encore donné l'occasion d'en raconter beaucoup; on s'accorde généralement à regarder ce verset comme rédactionnel.

3. Un auteur non suspect de conformisme, W. G. Kümmel, estime que, pour l'essentiel, ce récit représente « eine alte, zuverlässige Überlieferung » : *Verheissung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu* (Abhandlungen zur Theol. des A. und N.T., 6), Zurich, 1956, pp. 102-104. F. Hauck parle de la « hohe Altertümlichkeit der Perikope » : *Das Evangelium des Lukas* (Theol. Handkommentar zum N.T., III), Leipzig, 1934, p. 97. E. Percy souligne que le morceau correspond à une situation qui est celle du ministère de Jésus : *Die Botschaft Jesu. Eine traditionskritische und exegetische Untersuchung* (Lunds Univ. Årsskrift, N.F., 1, Bd 49, nr 5), Lund, 1953, pp. 231-233. Ces jugements nous paraissent mieux fondés que certaines appréciations hypercritiques dont il sera question plus loin.

a un rapport entre la question et la réponse et qu'elles s'éclaireront mutuellement. Sous cette réserve, les données du texte peuvent s'étudier séparément. Nous nous occuperons d'abord de la question de Jean : les interprétations qu'on en a proposées, le sens de l'expression « celui qui vient » ; nous passerons ensuite à la réponse de Jésus : ce qu'il dit de son activité bienfaisante, sa mise en garde contre le scandale.

I. LA QUESTION DE JEAN

La question de Jean ne peut manquer de surprendre. Comment ne sait-il pas à quoi s'en tenir au sujet de la personnalité de Jésus? Comment concilier cette démarche auprès du Maître avec les récits évangéliques de la théophanie du Jourdain (Mt 3, 16 s. par; Jn 1, 32), avec les déclarations explicites du Baptiste lui-même en Mt 3, 14 et Jn 1, 29-34? Avant de demander au texte évangélique la solution du problème, il convient de jeter un coup d'œil sur les explications proposées par les exégètes. Elles peuvent se ramener à trois : deux interprétations extrêmes, doute fictif, ignorance réelle; entre les deux, une position moyenne découvre chez Jean-Baptiste, avec bien des nuances, de l'hésitation, de l'étonnement, de l'impatience.

1. *Doute fictif.*

Cette explication se rencontre assez souvent chez les Pères. Voici l'exégèse de saint Augustin [4] :

> Les disciples de Jean avaient leur maître, Jean, en haute estime. Ils l'entendaient rendre témoignage au Christ, et cela les étonnait. Etant sur le point de mourir, Jean voulut leur obtenir une confirmation de (Jésus) lui-même. En leur for intime, ils se disaient sans doute : Jean dit de lui de bien grandes choses, mais lui ne dit rien de pareil. « Allez, dites-lui » : non parce que moi, je doute, mais afin que vous soyez instruits. « Allez, dites-lui » : ce que j'ai toujours dit, entendez-le de lui-même. Vous avez entendu le héraut; faites-vous confirmer par le Juge. « Allez, dites-lui : Es-tu celui qui vient, ou devons-nous en attendre un autre? » Ils allèrent et le dirent : dans leur propre intérêt, non dans celui de Jean.

Hilaire [5], Chrysostome [6], et d'autres encore [7], proposent la même

4. *Sermones de Scriptura,* LXVI, (3-)4 : *P.L.*, 38, 432.
5. *P.L.*, 9, 978 s.
6. *P.G.*, 57, 413-415. Chrysostome, dans son explication de l'algarade d'Antioche (Ga 2, 11), soutient également l'hypothèse d'une fiction : la dispute n'est que simulée, Pierre et Paul ayant concerté la scène d'avance (*P.G.*, 51, 373-388; 61, 640 s.). Subterfuge décevant, indigne du grand exégète.
7. Citations dans J. Knabenbauer-A. Merk, *Commentarius in Evangelium secundum Matthaeum* (Cursus Scripturae Sacrae, III, 1, 1), t. I, 3e éd. Paris, 1922, p. 474 (renvoi à saint Jérôme, qui ne se contente cependant pas de

interprétation; elle est devenue rare chez les modernes[8]. D'après ce système, Jean sait parfaitement que Jésus est « celui qui vient » et et qu'il n'y a pas lieu d'attendre un autre Messie; le doute exprimé dans sa question représente non sa propre pensée, mais celle de ses disciples. S'il feint l'ignorance, c'est pour fournir à Jésus l'occasion d'attester explicitement sa messianité devant les envoyés du précurseur.

Cette exégèse se heurte aux données du texte :

a) L'occasion de l'ambassade se trouve dans les informations que Jean a reçues. Ses disciples l'ont mis au courant de l'activité de Jésus (Lc 7, 18a); « dans sa prison, il a entendu parler des œuvres du Christ » (Mt 11, 2a). Jean envoie ses disciples en raison de ce qu'il apprend, non parce qu'ils se posaient, eux, des questions au sujet de Jésus.

b) Par l'intermédiaire de ses messagers, c'est Jean lui-même qui s'adresse à Jésus : εἶπεν αὐτῷ (Mt), λέγων (Lc). Pour rendre son explication vraisemblable, c'est significatif, Augustin doit retoucher le texte : il répète avec insistance « *Ite, dicite illi* », alors que le texte porte « *ait illi* ». Dans Luc, les messagers répètent les paroles de leur maître : « Jean-Baptiste nous a envoyés vers toi; il dit : Es-tu celui qui vient, ou devons-nous en attendre un autre? » (7, 20). La question reste celle de Jean. Matthieu n'a pas cette répétition : la question n'est formulée qu'une seule fois, par Jean-Baptiste, qui semble s'adresser directement à Jésus. Les messagers ne comptent pas; seul le message a de l'importance.

---

cette explication) et p. 478 : Théophylacte et Euthyme Zigabène (deux épigones de Chrysostome), Cyrille d'Alexandrie, Basile de Séleucie, Eusèbe d'Alexandrie, l'auteur de l'*Opus imperfectum in Matthaeum* (*P.G.*, 56, 611 s). On pourrait en ajouter : Cyrille de Jérusalem, Ambroise... — Signalons qu'une autre interprétation revient fréquemment chez les Pères : Jean veut savoir avant de mourir s'il doit annoncer la venue du Christ dans les enfers. Proposée par Origène, cette hypothèse a été reprise par Grégoire de Nazianze, Eusèbe d'Emèse, Jérôme, Grégoire le Grand, etc. (cfr Knabenbauer-Merk, p. 476). Inutile de s'arrêter sur cette curieuse opinion.

8. Au Moyen Age, cette exégèse constitue à peu près l'opinion commune. Elle a encore été défendue par Knabenbauer-Merk. Après s'en être fait le champion, D. Buzy ne la reprend plus qu'en la nuançant : *Evangile selon saint Matthieu*, traduit et commenté (*La Sainte Bible*... de L. Pirot, IX, 1), Paris, 1935, pp. 139-141 : Jean-Baptiste s'enquiert de la messianité de Jésus pour le compte de ses disciples, mais aussi pour donner à Jésus l'occasion de déclarer lui-même son vrai caractère devant la foule. Le P. Prat estime que « Jean interroge Jésus moins pour lui que pour ses disciples »; il ajoute cependant, rejoignant l'interprétation dont nous parlerons en troisième lieu : « Est-ce à dire que la déclaration de Jésus fût tout à fait inutile au Baptiste? Toute vision prophétique a ses obscurités... Jean, tout prophète qu'il était, a pu concevoir le plan rédempteur autrement que Jésus ne l'a réalisé. Il a pu s'étonner de ses lenteurs, des obstacles qu'il avait à vaincre. Les images gracieuses ou grandioses dont il s'était servi — le Baptême de l'Esprit et du feu, le Vanneur en train de nettoyer son aire, l'Epoux qui vient prendre sa fiancée — semblaient promettre un succès plus rapide et plus éclatant » (*Jésus Christ, sa vie, sa doctrine, son œuvre*, t. I, 3e éd., Paris, 1933, p. 262). Ces remarques empêchent de ranger, purement et simplement, le P. Prat parmi les partisans de la thèse du doute fictif.

c) Interrogé par Jean, Jésus répond à Jean; les messagers n'ont qu'à transmettre : « Allez rapporter à Jean... » (Mt et Lc). Ici encore, les messagers ne sont que des intermédiaires : ils ne retiennent pas l'attention. Le P. Lagrange le souligne très justement [9] : « C'est bien Jean qui interroge, et c'est à Jean que Jésus répond. Si Jean, sûr de son fait, avait envoyé ses disciples se convaincre par eux-mêmes, Jésus, pénétrant son dessein, n'aurait pas affecté de s'adresser à sa personne. C'est donc bien Jean qui est en scène. »

Le récit évangélique ne s'accorde pas avec l'hypothèse d'un doute fictif; il faut renoncer à cette échappatoire [10].

2. *Ignorance ou incompréhension.*

A l'extrême opposé de l'hypothèse du doute fictif, nous rencontrons différentes explications radicales; elles peuvent se ramener à deux types :

a) Le premier groupe est bien représenté par Loisy [11]. Voici l'essentiel de ses explications [12] :

> Le rédacteur du premier évangile ne se souvient pas que, selon lui, Jean, avant de baptiser Jésus, le connaissait déjà comme étant le Messie; il reproduit, d'après la source qui lui est commune avec Luc, une série de textes d'où il ressort avec évidence que Jean n'a pas soupçonné dans sa prison la mission du Christ, et que Jésus lui-même ne l'a jamais compté parmi ceux qui ont cru à l'évangile. La question qui se pose devant son esprit, et qu'il fait adresser au Sauveur, n'est pas un doute survenant après la foi, mais le premier soupçon qui s'éveille dans son esprit touchant le grand rôle qui pourrait appartenir au prédicateur de Nazareth.

D'après Loisy, Jean ne commence pas à douter de la messianité de Jésus après y avoir cru; cette idée lui vient pour la première fois à la nouvelle des miracles opérés par Jésus. Il ne s'agit pas d'une foi ébranlée, mais d'une foi qui s'éveille.

---

9. M.-J. Lagrange, *Evangile selon saint Luc* (Etudes Bibliques), Paris, 1921, p. 213.

10. A signaler, pour mémoire, les étranges explications de M. Brunec, *De Legatione Ioannis Baptistae* (Mt 11, 2-24), dans *Verbum Domini,* 1957, XXXV, 193-203 : Jean désire savoir non si Jésus est le Messie, mais si le peuple le reconnaît pour Messie; à quoi Jésus répond qu'il accomplit les signes messianiques, mais qu'il ne se trouve presque personne pour croire à sa messianité et cesser d'attendre un autre Messie. Il ne nous semble pas utile d'entamer une discussion.

11. Loisy n'innove pas : on trouve déjà des explications analogues chez D. F. Strauss, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet,* t. I, Tubingue, 1835; 2e éd., 1837, pp. 379-386, puis chez E. Renan, *Vie de Jésus,* 55e éd., Paris, s.d., pp. 202 s. Les explications de Loisy semblent dépendre plus directement de celles de J. Weiss, *Die drei älteren Evangelien* (Die Schriften des Neuen Testaments, I), Goettingue, 1906, p. 291.

12. A. Loisy, *Les Evangiles synoptiques,* t. I, Ceffonds, 1907, p. 660.

Loisy prévoit lui-même les objections que sa thèse ne peut manquer de soulever : (1) Il est bien difficile de supposer que les évangélistes ont compris le passage de cette façon ; Matthieu surtout a déjà rapporté une déclaration explicite du Baptiste (3, 14) et, dans le même contexte, a mis sur ses lèvres l'expression « celui qui vient » (3, 11). Dire qu'il « ne se souvient pas » de ce qu'il a écrit un peu plus haut, c'est bien mal se tirer d'embarras. (2) L'interprétation qu'on nous propose ne s'accorde pas mieux avec la teneur du texte. Commentant la question de Jean, Loisy explique [13] : « L'attitude de Jésus ne répondait guère à l'idée qu'on se faisait du roi messianique, et Jean se trouvait ainsi dans une grande perplexité d'esprit. » Mais pourquoi serait-il perplexe, sinon parce que, considérant Jésus comme le Messie, il ne comprend pas son attitude? Loisy arrive ensuite au v. 6 [14] : « Jean, comme tout autre, aurait tort de contester à Jésus la qualité de Messie, sous prétexte qu'il n'amène pas incontinent la plénitude du règne messianique. Le sens de cette conclusion n'est pas douteux. C'est un avertissement donné à un homme trop préoccupé de la signification eschatologique du royaume : Jésus voudrait lui faire comprendre la réalité spirituelle, et néanmoins très messianique, de son action dans le présent. » Jean risque de se scandaliser de la conduite de Jésus parce qu'elle ne répond pas à ce qu'il attend du Messie ; mais où est le danger de scandale s'il ne croit pas que Jésus est le Messie [15] ? Loisy détruit lui-même, par son commentaire, l'hypothèse à laquelle il a d'abord donné son adhésion [16].

b) Pour caractériser le second groupe radical, nous pouvons citer l'appréciation de M. Goguel sur le passage qui nous occupe [17] :

> C'est un morceau de polémique destiné à combattre les disciples de Jean, en montrant que leur maître a refusé de s'incliner devant les preuves cependant éclatantes de la messianité de Jésus que constituaient les miracles accomplis par lui.

L'origine de la péricope devrait donc être cherchée non dans une tradition remontant au ministère public de Jésus, mais dans la controverse que les chrétiens de la première génération ont dû soutenir

13. *Ibid.*, p. 661.
14. *Ibid.*, p. 663.
15. Cfr Th. Zahn, *Das Evangelium des Matthäus* (Kommentar zum N.T., I), 4e éd., Leipzig-Erlangen, 1922, p. 419. L'auteur tire précisément argument du v. 6 pour réfuter l'hypothèse d'un premier éveil de la foi chez le Baptiste ; il écrit : « Si la nouvelle des actions de Jésus amenait Jean à se demander si Jésus n'est pas le Messie (cfr 12, 23), il se trouvait alors sur le bon chemin, et il fallait non pas le mettre en garde contre le scandale (v. 6), mais l'encourager. »
16. La façon dont Loisy prend position dans *L'Evangile de Luc* (Paris, 1924, pp. 222 s.) est beaucoup plus sommaire.
17. M. Goguel, *Au seuil de l'Evangile. Jean-Baptiste*, Paris, 1928, pp. 64 s. Voir aussi, du même auteur, *Jésus et les origines du christianisme*. I. *La vie de Jésus*, Paris, 1932, p. 261.

contre les disciples de Jean-Baptiste [18]. On accorde cependant assez facilement que les paroles attribuées à Jésus (Mt 11, 5-6 par) peuvent avoir constitué d'abord un logion isolé; le rôle de la communauté chrétienne aurait simplement consisté à en faire la réponse à une question de Jean [19].

Ce sont là pures constructions de l'esprit, qui n'ont rien à voir avec une saine exégèse des textes. W. G. Kümmel leur oppose deux observations [20] : (1) L'appellation messianique « celui qui vient » ne répond pas à un usage juif courant, et encore moins à un usage de la chrétienté primitive; si les chrétiens avaient formulé eux-mêmes la question attribuée à Jean-Baptiste, ils auraient sans doute employé un titre plus familier [21]. (2) La prétendue portée anti-johannite du morceau est inexistante. Pour que l'argument soit efficace, il faudrait que ce passage mette en valeur un témoignage rendu par Jean à Jésus : ce n'est évidemment pas le cas, puisque Jean semble hésitant et qu'il interroge au lieu d'affirmer; ou du moins, il faudrait qu'une réponse claire l'ait convaincu, or la réponse est voilée, ce qui est conforme à la manière habituelle de Jésus, et rien n'est dit de la réaction de Jean. De plus, et c'est encore Kümmel qui le souligne, ce passage va à l'encontre de la tendance de l'Eglise primitive à considérer Jean comme le témoin du Christ [22]. Sa composition ne trahit d'intention ni polémique, ni parénétique [23].

Nous ne prolongerons pas davantage la discussion. Reflétant ex-

---

18. Explication développée par A. Fridrichsen, dans *Le problème du miracle dans le christianisme primitif* (Et. d'Hist. et de Philos. Rel., 12), Strasbourg, 1925, pp. 64-69. Dans le même sens : M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 3e éd., Tubingue, 1959, p. 245 (voir Id., *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Taufer*, Goettingue, 1911, pp. 13 ss); C. H. Kraeling, *John the Baptist*, New-York, 1951, pp. 128 ss. Voir aussi les auteurs juifs : J. Klausner, *Jesus of Nazareth, His Life, Times and Teaching*, traduit de l'hébreu par H. Danby, New-York, 1925, p. 249; C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospels*, t. II, 2e éd., Londres, 1927, pp. 156 s.

19. Voir surtout R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 3e éd., Goettingue, 1958, pp. 22, 115 et 163; cfr E. Klostermann, *Das Matthäusevangelium* (Handbuch zum N.T., 4), 2e éd., Tubingue, 1927, p. 95.

20. *Verheissung und Erfüllung*, p. 103. Ces observations précises nous paraissent plus utiles que les considérations de E. Percy, *Die Botschaft Jesu*, pp. 231-233, et de E. Schick, *Formgeschichte und Synoptikerexegese. Eine kritische Untersuchung über die Möglichkeit und die Grenzen der formgeschichtlichen Methode* (Neutestamentliche Abhandlungen, XVIII, 2-3), Munster-Westph., 1940, pp. 205 ss.

21. Cfr F. Hauck, *Das Evangelium des Lukas*, p. 97.

22. Cfr A. R. C. Leaney, *A Commentary on the Gospel according to St. Luke* (Black's N.T. Comm.), Londres, 1958, pp. 144 s.

23. A signaler encore l'article de Selma Hirsch, *Studien zu Matthäus 11, 2-26. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte Jesu Selbstbewusstseins*, dans *Theol. Zeitschr.*, 1950, VI, 241-260 : la péricope qui nous occupe résulterait de l'amalgame artificiel de différents thèmes dont il serait possible de retrouver le contexte primitif (Jn 3, 26 - 4, 3; Mc 6, 3, etc.). Le jugement de W. G. Kümmel est sévère mais ne semble pas excessif : « escamotage fantaisiste, qui ne mérite pas discussion » (*op. cit.*, p. 102, n. 16).

cellemment la situation du ministère public de Jésus plutôt que celle de l'Eglise primitive, la péricope qui nous occupe a toutes les chances de nous transmettre avec fidélité une tradition digne de foi. Ce qu'elle nous dit de la question posée par Jean suppose qu'il reconnaît le caractère messianique de Jésus, tout en s'étonnant de sa manière de faire, qui ne correspond sans doute pas à son attente.

3. *Etonnement.*

Nous avons déjà noté la remarque de Loisy à propos de la question posée par Jean-Baptiste : « L'attitude de Jésus ne répondait guère à l'idée qu'on se faisait du roi messianique, et Jean se trouvait ainsi dans une grande perplexité d'esprit [24]. » Cette position, avec bien des nuances, est celle de l'ensemble des exégètes contemporains. Ils admettent, en gros, que Jean s'étonne devant l'attitude de Jésus, peu conforme à ce qu'il attendait du Messie. Cette note générale d'étonnement se précise dans des explications très diverses : depuis une véritable hésitation de Jean dans sa foi en Jésus jusqu'à une simple impatience de voir Jésus se manifester ouvertement. Contentons-nous de caractériser ces deux tendances extrêmes à l'intérieur d'une même interprétation.

a) Véritable hésitation. Voici ce que le cardinal Innitzer écrit dans son commentaire du v.3 [25] :

Il s'agit vraiment d'une « heure de Gethsémani [26] » dans la vie du Baptiste. Conformément aux prophéties de l'Ancien Testament (Jl 3, 1 ss; Am 5, 18 s.; Ez 30, 1 ss; Ml 3, 2 s.), la prédication de Jean supposait que l'apparition du Messie coïnciderait avec le jour du jugement dernier. On ne peut échapper à la colère du souverain Juge que par une conversion immédiate; une fois qu'il sera là, il ne sera plus temps de se repentir. La manière dont Jésus se présente et agit contraste violemment avec cette conception... Lorsque, dans sa prison, Jean entend parler des œuvres de Jésus, il doit se poser la redoutable question de savoir si cette activité messianique correspond réellement à ce qu'il prêchait naguère sur les rives du Jourdain. Il ne parvient pas à s'expliquer la conduite de Jésus, et son âme est dans l'inquiétude. L'épreuve que Moïse et Elie ont connue ne lui est pas épargnée.

L'abbé J. Schmid s'engage dans la même direction [27] :

La scène ne manque pas de tragique. Jean, le plus grand parmi les enfants

24. *Les Evangiles synoptiques*, I, p. 661.

25. Th. Innitzer, *Kommentar zum Evangelium des heiligen Matthäus* (Kurzgefasster Kommentar zu den Vier heiligen Evangelien, I), Graz, 1932, p. 208. Explications analogues chez K. Staab, *Das Evangelium nach Matthäus* (Echter-Bibel, N.T., 1), Wurzbourg, 1951, pp. 59 s.

26. Expression empruntée à H. J. Cladder, *Unsere Evangelien*, Fribourg-en-Br., 1919.

27. J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus* (Regensburger N.T., 1), 3e éd., Ratisbonne, 1956, p. 189.

de la femme (Mt 11, 11), se trouve dans un cachot pour apprendre l'apparition du Messie dont il avait mission d'annoncer la venue prochaine; et voilà que lui-même éprouve une crise dans sa foi en celui auquel il devait amener Israël, comme l'ami de l'époux amène la fiancée à l'époux (Jn 3, 29). Dans sa réalité concrète en effet, l'activité de Jésus ne répondait pas à l'idée qu'il s'était faite du « plus fort ». Il en était resté au point de vue de l'Ancien Testament, qui ne distingue pas, comme le fait le Nouveau Testament, un premier et un second avènement du Messie. Il juge donc Jésus d'après sa manière de concevoir « celui qui vient » (Mt 3, 11 = Lc 3, 16); il se prend ainsi à douter que Jésus réponde à cette conception. Dans la personne et l'activité de Jésus, il cherche en vain ce trait qu'il a le plus fortement accentué : le baptême de feu que doit apporter le Juge impitoyable.

Contrairement à l'interprétation que nous avons exposée en second lieu, celle-ci admet que Jean a reconnu la messianité de Jésus. Elle n'en conclut cependant pas que son doute est purement fictif. Ce doute est réel; Jean traverse une crise de foi [28]. La manière d'agir de Jésus est si différente du rôle que Jean prête au Messie qu'il en vient à se demander s'il est vraiment le Messie [29]; et pour s'éclairer, c'est à Jésus lui-même qu'il recourt.

b) Simple impatience. De bons auteurs répugnent à « l'hypothèse d'un doute qui aurait surgi dans l'esprit de Jean, étonné que l'œuvre du Messie ressemblât si peu à ce qu'il espérait qu'elle fût [30] »; le P. Lagrange préfère parler de l'impatience de Jean à voir Jésus se manifester ouvertement pour ce qu'il est [31] :

Les évangélistes, qui le tenaient pour le précurseur, ont-ils imaginé qu'il ne connaissait pas son propre rôle? Même dans cette opinion d'ailleurs, Jean doute-

28. L'hypothèse d'un doute positif de Jean prend une forme caricaturale chez Tertullien : Jean avait reçu une part de l'Esprit en vue de préparer la voie du Seigneur; une fois sa tâche terminée, c'est-à-dire une fois que Jésus eut commencé son ministère, cette part d'Esprit abandonna Jean pour revenir sur le Seigneur, qui devait posséder la plénitude de l'Esprit. Dès lors, Jean n'est plus qu'un homme comme un autre; privé de l'Esprit prophétique qui l'avait éclairé naguère, il est sujet à l'ignorance, au doute et au scandale : il ne sait plus si Jésus est vraiment le Messie (*Adv. Marc.*, IV, 18, 4-6; cfr *De baptismo*, 10, 5; *De praescr.*, 8, 3). Un doute réel de Jean, mais sans cette explication curieuse, est admis également par le Ps.-Justin, *Quest. et Resp. ad Orth.*, 38.

29. Nous n'avons cité que des auteurs catholiques. Des explications analogues se retrouvent chez beaucoup de non-catholiques; à signaler en particulier : Th. Zahn, *Das Evangelium des Matthäus*, pp. 418-423; J. Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus* (Das N.T. Deutsch, 2), 5e éd., Goettingue, 1950, pp. 139-142; K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas* (Das N.T. Deutsch, 3), 5e éd., Goettingue, 1949, pp. 97 s.; T. W. Manson, *The Sayings of Jesus, as recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke, arranged with Introduction and Commentary*, Londres, 1949, pp. 66 s.

30. M.-J. Lagrange, *Evangile selon saint Luc*, pp. 213 s.

31. *Ibid.*, p. 214. Dans son *Evangile selon saint Matthieu* (Etudes Bibliques, 3e éd., Paris, 1927, p. 219), le P. Lagrange admet « un étonnement de Jean sur la manière dont Jésus remplit la mission qu'il lui a reconnue, ou du moins une impatience à le voir apparaître en Messie ». Voir aussi, du même auteur, *L'Evangile de Jésus-Christ* (Etudes Bibliques), Paris, 1930, pp. 153 s.

rait moins de la mission surnaturelle de Jésus que de la nature propre de cette mission, ce qui revient à dire qu'il ne comprend pas la manière de Jésus et qu'il perd patience. Sans parler de la sécurité que Jean tenait de la lumière divine, on ne comprendrait pas que son doute se produisit précisément quand les miracles opérés par Jésus confirmaient ses propres révélations. Mais d'autre part, plus les miracles se multipliaient, plus l'âme ardente de Jean devait souffrir que Jésus, qui le pouvait, ne se mît pas plus carrément à l'œuvre du nettoyage. Il faut convenir que les termes mêmes de Jean n'imposent pas cette interprétation, mais Jésus y répond précisément comme s'ils avaient ce sens : « Agissant comme tu agis, es-tu bien celui qui vient, ou faut-il que nous reportions nos espérances sur un autre? » Sorte de mise en demeure assurément très hardie, et qui suppose chez Jean une lumière incomplète, peut-être une faute psychologique, mais plutôt par une extrême tension de la volonté que par les hésitations du doute, dans le sens où Moïse et Elie eux-mêmes ont excédé [32], car Jean n'était point un roseau agité par le vent. Mgr Le Camus a parlé de même d'une « sorte de sommation » [33].

Cette interprétation du P. Lagrange se retrouve dans les commentaires du P. Durand [34], des PP. Valensin et Huby [35], de M. Marchal [36], de M. Keulers [37], dans la *Vie de Jésus* de Mgr Ricciotti [38]. La question de Jean serait l'expression non d'un doute ou d'une hésitation, mais plutôt d'une foi impatiente de voir Jésus assumer son rôle de Messie.

Que l'étonnement de Jean devant la conduite de Jésus l'amène à douter, ou qu'il provoque simplement son impatience, son attitude, dans les deux cas, suppose l'idée que Jésus est bien le Messie. On n'échappe pas à ce présupposé. C'est à l'examen du texte que nous demanderons la nuance qu'il convient de lui attribuer.

---

32. Cfr P. Schanz, *Kommentar über das Evangelium des heiligen Lukas,* Fribourg-en-Br., 1883.

33. « C'est à tort qu'on a voulu voir dans cette sorte de sommation adressée à Jésus l'expression d'un doute qui aurait, à la dernière heure, troublé l'âme du Baptiste. Assurément on peut comprendre que certains hommes, dans la solitude d'un cachot, aigris par la souffrance et lassés de la lutte, aient senti leur courage défaillir et leurs convictions s'ébranler. Mais ici cette épreuve morale n'est pas admissible chez le Précurseur. Il ne peut oublier ni ce qu'il a *vu,* ni ce qu'il a *entendu*... D'ailleurs le texte même explique nettement la situation. Autant il serait illogique d'y lire que Jean fut porté à douter *parce qu'il* apprenait les miracles de Jésus, autant il est naturel de l'entendre en ce sens que le Précurseur était *impatient* de voir ces miracles porter leurs fruits » : E. Le Camus, *La Vie de N.-S. Jésus-Christ,* t. I, 7e éd., Paris, 1907, p. 451, n. 1.

34. A. Durand, *Evangile selon saint Matthieu* (Verbum salutis, I), 17e éd., Paris, 1929, pp. 202 s.

35. A. Valensin-J. Huby, *Evangile selon saint Luc* (Verbum salutis, III), 6e éd., Paris, 1927, p. 134.

36. L. Marchal, *Evangile selon saint Luc* (*La Sainte Bible*... L. Pirot, X, 1), Paris, 1935, p. 98.

37. J. Keulers, *Het Evangelie volgens Mattheüs* (*De boeken van het Nieuwe Testament,* I), 2e éd., Roermond-Maaseik, 1950, pp. 151 s.

38. J. Ricciotti, *Vie de Jésus-Christ, avec introduction critique,* trad. M. Vaussard (Bibl. hist.), Paris, 1947, pp. 354-356.

II. CELUI QUI VIENT

Jean-Baptiste désire apprendre de Jésus lui-même s'il est « celui qui vient », ou s'il faut en attendre un autre. Le sens du participe présent ὁ ἐρχόμενος ne fait pas difficulté; il s'agit d'un présent à nuance future : « celui qui doit venir », celui dont la venue est attendue. Dans ce contexte, il s'agit évidemment du Messie; les Juifs savent qu'il « viendra », parce que sa venue est annoncée par les prophètes. Cette manière de désigner le Messie comme « celui qui vient » n'est cependant pas courante; on doit se demander si elle ne reflète pas une conception messianique particulière. De façon concrète, le problème consiste à savoir si cette appellation a des attaches dans une prophétie déterminée.

Nous commencerons par quelques indications générales [39] sur les textes du Nouveau Testament qui parlent d'une « venue » messianique en se référant à l'Ancien; nous examinerons ensuite le sens que l'expression « celui qui vient » prend dans le contexte de la prédication de Jean-Baptiste.

1. Vue d'ensemble.

a) La prophétie du Fils de l'homme, au ch. 7 de Daniel, mérite la première place par le nombre et l'importance des emprunts qui lui sont faits. Au v. 13a, le texte araméen peut se traduire mot à mot : « Je regardais, dans les visions de la nuit, et voici qu'avec les nuées des cieux comme un Fils d'homme était venant [40]. » La version grecque de Théodotion correspond au mot à mot que nous donnons : ... ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἐρχόμενος ἦν ; celle des LXX dit : « ... sur les nuées du ciel comme un Fils d'homme venait (ἤρχετο) ». Dans le discours eschatologique, Jésus annonce les cataclysmes après lesquels « on verra le Fils de l'homme venant (ἐρχόμενος) sur les nuées du ciel avec puissance et grande gloire » (Mt 24, 30; Mc 13, 26; Lc 21, 27); à ses juges il déclare : « Vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la Puissance [41] et venant avec (Mt: sur) les nuées du ciel » (Mc 14, 62; Mt 26, 64). Les allusions à cette « venue » du Fils de l'homme sont fréquentes (cfr Mt 16, 27-28 par; 25, 31; Lc 18, 8; 23, 42; Ac 1, 11; Ap 1, 7), et l'expression de Daniel influence probablement ce que les paraboles disent de la « venue » du maître pour réclamer leurs comptes à ses serviteurs (Mt 21, 40 par; 24, 42-46 par; 25, 10, 19;

39. A compléter par l'aperçu de J. Schneider, art. ἔρχομαι, *Theol. Wörterb. zum N.T.*, II (1935), pp. 662-672.

40. A signaler que le v. 22 parle d'une « venue » de Dieu : « jusqu'à ce que vînt l'Ancien des jours, et que le jugement fût donné aux saints ».

41. Cette précision se réfère au Ps 110, 1.

1 Th 5, 2). En « venant » du ciel, le Fils de l'homme se présente comme le souverain Juge chargé de rendre la sentence dont dépend le sort éternel de tous les hommes.

b) Les descriptions de la « venue » du Fils de l'homme, d'après Daniel, font parfois écho aux expressions de Za 14, 5 : « Et le Seigneur mon Dieu viendra (ἥξει), et tous ses saints avec lui. » C'est le cas de Mc 8, 38 : « Le Fils de l'homme... viendra dans la gloire de son Père avec ses saints anges » (cfr Lc 9, 26; Mt 16, 27), et de Mt 25, 31 : « Lorsque le Fils de l'homme viendra dans sa gloire, et tous les anges avec lui ». La « venue » eschatologique du Fils de l'homme se substitue à la « venue » de Dieu en personne.

c) L'arrivée triomphale de Jésus à Jérusalem rappelle aux évangélistes l'oracle de Za 9, 9 : « Voici que ton roi vient (ἔρχεται) à toi, ... doux et monté sur une ânesse et son ânon, le petit d'une bête de somme » (Mt 21, 5; Jn 12, 15). Il s'agit ici de la « venue » royale du souverain messianique inaugurant son règne.

d) Le même récit rapporte les acclamations de la foule à Jésus; elles sont empruntées au Ps 118, 26 : « Béni soit celui qui vient (ὁ ἐρχόμενος) au nom du Seigneur » (Mt 21, 9 par; Jn 12, 13). Le même verset est cité par Jésus en finale de sa « lamentation sur Jérusalem » : « Vous ne me verrez plus jusqu'à ce que vous disiez : Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur » (Mt 23, 39; Lc 13, 35).

e) Toujours à propos de l'entrée triomphale à Jérusalem, il convient d'évoquer un autre texte biblique encore, celui de Gn 49, 10 : l'oracle où Jacob mourant déclare au sujet de Juda : « Le sceptre ne s'éloignera pas de Juda, ni le bâton de chef d'entre ses pieds, jusqu'à ce que vienne *Shîloh* : à lui sera l'obéissance des peuples. Il lie à la vigne son ânon, au cep de la vigne le petit de son ânesse » (vv. 10-11). Le récit évangélique ne se réfère pas explicitement à ce passage; mais certains indices permettent de supposer que le rapprochement a été fait à un stade de la tradition antérieur à celui de la composition littéraire [42]. Ce rapprochement était d'autant plus aisé que l'oracle de Jacob et celui de Zacharie ont plusieurs points de contact; on se demande même si la prophétie de Za 9, 9 n'a pas précisément pour but de fournir une interprétation de l'oracle de la Genèse [43]. La même question se pose d'ailleurs à propos d'Ez 21, 32 [44], annonçant le châtiment et la déchéance du roi de Jérusalem, « jusqu'à ce que vienne celui à qui appartient le jugement : je le lui donnerai ».

---

42. Voir deux études récentes : H. W. Kuhn, *Das Reittier Jesu in der Einzugsgeschichte des Markusevangeliums*, dans *Zeitschr. für die neutestl. Wiss.*, 1959, t. L, pp. 82-91; J. Blenkinsopp, *The Oracle of Judah and the Messianic Entry*, dans *Journ. of Bibl. Lit.*, 1961, LXXX, 55-64.

43. Cfr Blenkinsopp, p. 57.

44. Cfr W. L. Moran, *Gen 49, 10 and Its Use in Ez 21, 32*, dans *Biblica*, 1958, XXXIX, 405-425.

Revenons à Gn 49, 10. Nous n'avons pas traduit le mot essentiel, *Shîloh*, qui, malgré bien des conjectures, reste difficile, et qui, en tout cas, a fait difficulté très tôt [45]. Les versions grecques des LXX et de Théodotion traduisent : ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ, « jusqu'à ce que vienne ce qui lui est réservé » ; même interprétation dans la *peshittâ* syriaque [46]. Les targums remplacent le mot difficile par un mot plus facile : « jusqu'à ce que vienne le Messie » (Onkelos), « jusqu'à ce que vienne le roi Messie » (Ps. - Jonathan et Jérusalem [47]). Un texte de Qumrân précise [48] : « jusqu'à ce que vienne le Messie de justice [49], le rejeton de David » [50]. Cette interprétation messianique est restée celle de la tradition juive [51] ; il faut admettre qu'elle est antérieure à la naissance du christianisme. Elle pourrait être éclairante non seulement pour l'arrière-plan du récit de l'entrée de Jésus à Jérusalem, mais aussi pour des expressions telles que ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ κύριος, « jusqu'à ce que le Seigneur vienne » (1 Co 4, 5), ἄχρι οὗ ἔλθῃ, « jusqu'à ce qu'il vienne » (11, 26) [52].

Un détail favorise un rapprochement avec la question de Jean-Baptiste. En Gn 49, 10, à la fin du verset, le mot « obéissance » (*yiqqehat*), de la tradition massorétique dans son ensemble, est concurrencé par une leçon *tiqwat*, « attente », appuyée par toutes les versions : « en lui sera l'attente des peuples ». La Bible grecque emploie προσδοκία. Jean demande à Jésus : « Es-tu celui qui vient, ou devons-nous en attendre (προσδοκῶμεν) un autre? »

---

45. Bon exposé critique des opinions dans Moran, pp. 405-416. A la p. 414, tableau commode des versions et des targums. Sur les interprétations chrétiennes des deux premiers siècles, et sur certaines interprétations juives anciennes, cfr Blenkinsopp, pp. 60-64.

46. L'ancienne version latine africaine : *quoadusque veniant deposita illi* ; l'ancienne latine « européenne » : *donec veniat cui reposita sunt* (nombreuses variantes...). Vulgate : *donec veniat qui mittendus est.*

47. « Targum de Jérusalem », c'est-à-dire celui du codex Neofiti 1. Cfr Moran, p. 414, n. 2.

48. 4Q patr. ligne 3 : publié par J. M. Allegro, dans *Journ. of Bibl. Lit.*, 1956, LXXV, 174 s.

49. « Messie de justice », au sens probable de « Messie véritable », « Messie légitime ». Cfr J. Maier, *Die Texte vom Toten Meer*, t. II. *Anmerkungen*, Munich-Bâle, 1960, p. 164.

50. Cfr 1 QS IX, 10-11 : « Ils seront régis par les ordonnances premières auxquelles les hommes de la communauté commencèrent à se soumettre, jusqu'à ce que vienne le Prophète et les Messies d'Aaron et d'Israël. » Au lieu de la venue du Messie descendant de Juda, voici qu'il est question d'un prophète eschatologique et de deux Messies, l'un sacerdotal, l'autre royal. Abondante bibliographie dans J. Maier, *op. cit.*, pp. 32 s. (A l'idée de « venue », CD XII, 23 et XX, 1 substitue celle de « se dresser », « se lever » : « jusqu'à ce que se lève le Messie d'Aaron et d'Israël »). A noter aussi *Test. Juda*, 22, 2 : « Et mon royaume (ou : ma royauté) passera à des étrangers, jusqu'à ce que vienne le salut d'Israël (ἕως τοῦ ἐλθεῖν τὸ σωτήριον τοῦ Ἰσραήλ). »

51. Cfr Blenkinsopp, p. 57.

52. A propos de cette dernière expression renvoi à 1 QS IX, 11 ; CD XII, 23 et XX, 1 dans J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 3e éd., Goettingue, 1960, p. 244. Il eût sans doute été préférable de mentionner Gn 49, 10.

f) L'Epître aux Hébreux parle de « celui qui vient » en citant Habacuc. Le prophète avait reçu l'ordre de mettre sa vision par écrit; il faut l'écrire, car elle ne se réalisera pas immédiatement : « Si elle tarde, attends-là; venant elle viendra (= elle viendra sûrement), elle ne sera pas différée » (Ha 2, 3). En hébreu, le mot signifiant « vision » est masculin; en grec, il est féminin. Or, après avoir parlé de « la vision », les LXX continuent au masculin : « S'il tarde, attends-le [53], car venant il arrivera (ἐρχόμενος ἥξει), et il ne tardera pas. » De qui s'agit-il? Pour l'Epître aux Hébreux, c'est clair : il s'agit du Christ et de sa parousie. Afin de ne pas laisser place au doute, l'auteur ajoute l'article : « Car encore un peu, bien peu de temps [54], celui qui vient arrivera (ὁ ἐρχόμενος ἥξει), et il ne tardera pas » (He 10, 36) [55].

g) Il reste saint Jean, à propos duquel M. Giblet remarque [56] : « Jusque dans l'évangile de Jean, on peut retrouver, reprise et fondue dans la langue si particulière de l'évangéliste, la vieille formule populaire. C'est au ch. 6, lors de la multiplication des pains. 'Les gens, voyant le signe que Jésus avait fait, disaient : C'est vraiment le prophète, celui qui vient dans le monde (οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον). Et Jésus, sachant qu'ils devaient venir et se saisir de lui pour le faire roi, se retira de nouveau dans la montagne, tout seul' (6, 14-15). Dans la formule 'le prophète qui vient dans le monde', il y a une perspective johannique, certes, mais on retrouve la formule populaire ὁ ἐρχόμενος, celui qui vient [57]. On voit donc qu'il s'agit d'un prophète qui doit venir à la fin des temps pour inaugurer le royaume messianique. » Jean ne se contente pas de dire « celui qui vient »; il précise : « celui qui vient dans le monde » (cfr 1, 9; 3, 19; 9, 39; 11, 27; 12, 46; 16, 28; 18, 37), « qui vient du ciel » (3, 31), « de Dieu » (3, 2). « Celui qui vient », c'est le « Messie » (4, 24) ou le « Christ » (7, 27, 31, 41, 42; 11, 27). C'est aussi le « Prophète » : Cette appellation se rattache probablement à Dt 18, 15, 18 [58]. Il y est question d'un prophète semblable à Moïse;

53. Le verbe n'est pas προσδοκάω, mais ὑπομένω.

54. Expressions tirées d'Is 26, 20.

55. He 10, 5-7 reconnaît dans le Ps 40, 7-9 les paroles du Christ à son entrée dans le monde : « Tu n'as voulu ni sacrifice ni oblation; mais tu m'as formé un corps. Tu n'as agréé ni holocaustes ni sacrifices pour le péché; alors j'ai dit : J'arrive (ἥκω) ... »

56. J. Giblet, *Prophétisme et attente d'un Messie prophète dans l'ancien judaïsme*, dans *L'Attente du Messie* (Recherches Bibliques), Bruges, 1954, pp. 85-130 : cfr 107 s. — Nous nous écartons légèrement de l'auteur dans la traduction du texte johannique.

57. Pour justifier son affirmation, M. Giblet renvoie à Mt 3, 11; 11, 3; Lc 3, 16; 7, 19, 20 b; Jn 1, 15, 21 (1, 9). — Sauf le texte cité entre parenthèses et Jn 1, 21, où la formule ne se rencontre pas, les références visent des textes rapportant les paroles de Jean-Baptiste.

58. Cfr R. Schnackenburg, *Die Erwartung des « Propheten » nach dem Neuen Testament und den Qumran-Texten*, dans *Studia Evangelica* (Texte und Untersuchungen, 73), Berlin, 1959, pp. 622-639 : cfr 629-636.

mais au lieu de dire que ce prophète « viendra », le Deutéronome dit que Dieu le « suscitera »[59]. Important pour le rôle qu'il a joué dans l'attente d'un prophète eschatologique[60], Dt 18 n'est d'aucune utilité pour expliquer l'origine de l'expression « celui qui vient ». M. Giblet y voit une « vieille formule populaire » : affirmation basée sur les notices évangéliques relatives à la prédication de Jean-Baptiste. Quoi qu'il en soit, le vocabulaire johannique répond à une théologie trop élaborée pour nous renseigner sur les attaches bibliques de cette formule.

Nous pouvons arrêter ici une enquête qui visait moins à être complète qu'à situer dans un ensemble la question posée à Jésus par Jean-Baptiste : « Es-tu celui qui vient? » Son sens général se confirme : il s'agit du souverain de la fin des temps, envisagé dans ses fonctions soit de juge suprême, soit de roi davidique. Pour préciser davantage, il faudrait se rendre compte de l'arrière-plan biblique de l'expression employée par Jean. Plusieurs textes peuvent intervenir; parmi ceux que nous avons rencontrés jusqu'ici, un seul présente un point de contact avec la question de Jean : Gn 49, 10, où « celui qui vient » est présenté comme « l'attente » (προσδοκία) des peuples. Le rapprochement n'est pas encore très significatif. C'est à la prédication de Jean, telle qu'elle nous est rapportée dans les évangiles, qu'il faut demander les indications susceptibles d'éclairer la portée exacte de sa question.

2. La prédication de Jean.

a) D'après les quatre évangélistes, la mission du Baptiste trouve sa définition dans l'oracle d'Is 40, 3 : « Voix de celui qui crie dans le désert : Préparez la voie du Seigneur » (Mc 1, 3 par; Jn 1, 23). Les Synoptiques complètent la citation : « Préparez la voie du Seigneur, rendez droits ses sentiers. » A noter qu'Isaïe disait : « Rendez droits les sentiers de notre Dieu »; le texte est retouché, car le « Seigneur » dont Jean prépare la voie n'est pas Dieu en personne, Dieu le Père.

Pour parler de ce « Seigneur », Jean s'exprime comme suit : « Celui qui est plus fort que moi vient (ἔρχεται) après moi; je ne suis pas digne de me courber pour délier la courroie de sa sandale » (Mc 1, 7; Lc 3, 16; cfr Ac 13, 25). Autre tournure dans Matthieu : « Celui

---

59. Voir l'utilisation christologique de ce texte en Ac 3, 22; 7, 37. Allusion probable en Mc 9, 7 par. (Transfiguration), vraisemblable en Jn 1, 45; 5, 46. Influence possible sur 1 M 14, 41 : « jusqu'à ce que surgisse un prophète fidèle »; cfr 4, 46 : « jusqu'à ce qu'un prophète paraisse » (*Test. Benj.*, 9, 2). Aucun de ces textes ne parle de la « venue » de ce prophète; il en est question dans un texte plus élaboré, 1 QS IX, 11 : « jusqu'à ce que vienne le Prophète et les Messies d'Aaron et d'Israël ».

60. L'article de R. Schnackenburg, déjà cité, contient une excellente bibliographie (jusque 1957).

qui vient après moi (ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος) est plus fort que moi... » (Mt 3, 11) ; même chose chez Jean : « Au milieu de vous se tient celui que vous ne connaissez pas, celui qui vient après moi, et je ne suis pas digne de délier la courroie de sa chaussure » (Jn 1, 26-27). Voici déjà l'expression ὁ ἐρχόμενος, « celui qui vient » ; il semble que Matthieu la substitue intentionnellement à la construction active ἔρχεται, « il vient ». Jean-Baptiste caractérise « celui qui vient » en le disant « plus fort » que lui : nouvelle allusion à l'oracle d'Is 40, qui, après l'invitation à préparer la voie du Seigneur, annonce ainsi sa venue : « Voici que le Seigneur vient avec force (ἰδοὺ κύριος μετὰ ἰσχύος ἔρχεται), et son bras dominera » (Is 40, 10). La prophétie d'Is 40 permet donc d'affirmer que le Seigneur « vient », et de parler de lui comme de « celui qui vient ».

Pour faire comprendre en quoi « celui qui vient » est « plus fort » que lui, Jean-Baptiste oppose à son propre baptême, qui est un baptême d'eau, celui qu'administrera le Seigneur : un baptême terrible et destructeur, dans l'Esprit et le feu [61]. Deux comparaisons illustrent la même idée : « celui qui vient » est pareil à un paysan qui s'apprête à nettoyer son aire, en séparant le bon grain de la paille à jeter au

61. L'antithèse prend un sens tout différent dans le vocabulaire chrétien, à la lumière de la réalité vécue dans le christianisme. Au baptême que Jean confère dans l'eau s'oppose le baptême institué par Jésus : baptême « dans l'Esprit Saint et le feu » (Mt 3, 11 ; Lc 3, 16), ou, en supprimant le feu : baptême « dans l'Esprit Saint » (Mc 1, 8 ; Jn 1, 33 ; Ac 1, 5 ; 11, 16). Le « feu » dont Matthieu et Luc nous ont conservé la mention ne peut s'entendre autrement, chez eux, que dans le sens où le mot est employé dans le contexte immédiat : le « feu » qui dévorera l'arbre stérile (Mt 3, 10 ; Lc 3, 9), le « feu qui ne s'éteint pas », où sont jetés les débris de paille (Mt 3, 12 ; Lc 3, 17). Il n'est pas différent du « feu » dont Jésus parle ailleurs (cfr Mt 7, 19 ; 13, 40) comme d'une « fournaise de feu » (13, 42, 50) ; plus clairement : la « géhenne de feu » (5, 22 ; 18, 9), le « feu éternel » (18, 8 ; 25, 41). C'est le feu du châtiment divin qui détruit les pécheurs du milieu des justes. « L'Esprit Saint » ne désigne pas ici l'Esprit sanctificateur, mais une force divine qui doit accomplir la purification d'Israël en extirpant toutes les souillures et tous les crimes (cfr Is 4, 3 s.). De même que l'Esprit, ou le souffle, du Seigneur dessèche l'herbe (Is 40, 7), de même il empêche les orgueilleux de prendre racine et les emporte comme un fétu dans un tourbillon (40, 24). Le rôle de l'Esprit divin correspond à celui du vent dans l'opération du vannage : « Le souffle (πνεῦμα) de la Toute-Puissance s'élèvera contre les impies et les vannera comme un ouragan » (Sg 5, 23 ; cfr Is 41, 15-16). Avec Is 30, 27-28, nous arrivons à l'image d'un « baptême » : « Voici que le nom du Seigneur vient après un long temps, sa colère est brûlante, un incendie véhément ; ses lèvres sont pleines d'indignation, sa langue est comme un feu dévorant. Son souffle (τὸ πνεῦμα αὐτοῦ) est comme un torrent en crue qui atteint jusqu'au cou (LXX : son Esprit, comme une eau dans un ravin, viendra jusqu'au cou). Il criblera les nations au crible de destruction... » C'est dans ce contexte biblique que la prédication de Jean retrouve sa signification première, à laquelle s'est substituée ensuite une signification spécifiquement chrétienne. — Pour de plus amples explications, nous ne pouvons mieux faire que renvoyer à l'excellente étude de P. Van Imschoot, *Baptême d'eau et baptême d'Esprit Saint*, dans *Ephem. Theol. Lov.*, 1936, XIII, 653-666. Pour le thème du baptême de feu, une documentation très riche a été recueillie dans les traditions juive et chrétienne par C.-M. Edsman, *Le Baptême de feu* (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis, IX), Leipzig-Uppsala, 1940.

feu [62]; déjà la cognée est au pied de l'arbre, et tout arbre qui ne porte pas de bon fruit va être jeté au feu [63]. Ces images ont toutes le même sens; elles montrent en « celui qui vient » le souverain Juge, qui se montrera « fort » dans le châtiment redoutable qu'il infligera aux pécheurs [64]. Sa venue coïncidera avec le déchaînement de la colère divine [65], détruisant tout le mal sur la terre.

b) La mission départie à Jean-Baptiste se reconnaît aussi dans l'oracle de Malachie : « Voici que j'envoie mon messager, et il examinera la voie devant ma face » (Ml 3, 1a). Le texte est quelque peu modifié dans les citations que les évangélistes en font [66]; Marc : « Voici que j'envoie mon messager devant ta face, il préparera ta voie » (1, 2); Matthieu (11, 10) et Luc (7, 27) : « Voici que j'envoie mon messager devant ta face, il préparera ta voie en avant de toi. » Le messager divin a pour tâche de préparer le chemin non de Dieu lui-même, mais de celui à qui Dieu s'adresse : retouche chrétienne analogue à celle qu'on apporte à la citation d'Is 40, 3, ou à celle que subit Za 14, 5, « Et le Seigneur mon Dieu viendra, et tous ses saints avec lui », dans l'allusion de Mt 25, 31 : « Le Fils de l'homme viendra dans sa gloire, et tous les anges avec lui. » Dans son rôle de précurseur, Jean prépare la voie de quelqu'un qui n'est pas Dieu (le Père) [67].

De qui il s'agit, nous le voyons par la suite du verset de Malachie :

---

62. Mt 3, 12; Lc 3, 17. Les deux textes précisent qu'il s'agit du « feu qui ne s'éteint pas » : la description vise le châtiment des pécheurs. La comparaison du vannage est biblique : « J'enverrai contre Babylone des vanneurs pour la vanner et nettoyer son territoire; car on va l'assiéger de tous côtés au jour de malheur » (Jr 51, 2; cfr 15, 7; 49, 32; Is 17, 13). Le Ps 1, 4 compare les pécheurs à la bale emportée par le vent (*rûah*).

63. Mt 3, 10; Lc 3, 9. Matthieu répète la menace dans le Sermon sur la montagne (7, 19). Comparaison analogue en Jr 46, 22.

64. Au sens où Dieu se montre « fort » par la manière implacable dont il exécute ses jugements, ou par les effets terrifiants de sa colère. Cfr Ap 18, 8 : « Les maux vont venir sur Babylone en un seul et même jour : mort, deuil et famine, et elle sera consumée par le feu : car il est fort (ἰσχυρός), le Seigneur Dieu qui l'a jugée. » 2 Th 1, 6-10 insiste sur le côté vengeur de la parousie : les persécuteurs « subiront la peine d'une éternelle perdition, loin de la face du Seigneur et loin de l'éclat de sa force (ἰσχύος) » (v. 9); les termes sont choisis pour rappeler Is 2, 10, 19, 21 (LXX) : lors de la manifestation eschatologique de Dieu, les hommes se cacheront dans des grottes, « loin de la face redoutable du Seigneur et loin de l'éclat de sa force, lorsqu'il se lèvera pour briser la terre ». Voir encore Ps 7, 12 (LXX) : « Dieu est un juge juste, fort et longanime »; il est « fort » pour réprimer les méchants, tel un guerrier qui abat ses ennemis (vv. 13-14), le seul moyen d'échapper à ses coups étant de se convertir (v. 13). La note est toujours bien celle de la prédication de Jean-Baptiste.

65. L'avènement de « celui qui vient » coïncide avec la manifestation de « la colère à venir », τῆς μελλούσης ὀργῆς: Mt 3, 7; Lc 3, 7. Cfr surtout 1 Th 1, 10 : τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης.

66. Les changements semblent dus, en partie, à l'influence d'un texte apparenté, Ex 23, 20 (LXX) : « Voici que moi, j'envoie mon messager devant ta face, afin qu'il te garde en chemin. »

67. Procédé fréquent chez les premiers chrétiens; à signaler en particulier 2 Th 1, 6-10, transposition christologique d'une série de thèmes bibliques relatifs au jugement exercé par Dieu à la fin des temps.

« Et soudain arrivera (ἥξει) dans son temple le Seigneur que vous cherchez et l'Ange de l'alliance que vous désirez ; voici qu'il vient (ἰδοὺ ἔρχεται), dit le Seigneur tout-puissant » (Ml 3, 1b). Ce « Seigneur », qui n'est pas Jahvé Dieu [68], comment le désigner si ce n'est par l'expression suggérée par le verbe : « celui qui vient » ?

La suite de l'oracle décrit ce que sera sa venue : « Qui soutiendra le jour de son entrée ? Qui subsistera lorsqu'il se manifestera ? Car il arrivera comme un feu d'affineur et comme la potasse des blanchisseurs. Il s'assiéra pour affiner et purifier, comme pour de l'argent ou de l'or ; il purifiera les fils de Lévi... » (Ml 3, 2-3). La parenté des images du prophète avec celles du Baptiste est frappante : le paysan qui abat et jette au feu l'arbre inutile, qui sépare le grain de la paille pour brûler celle-ci ensuite ; maintenant le fondeur qui affine les métaux, le blanchisseur qui emploie des détergents. On trouvera des images semblables dans la prédication de Jésus, par exemple, quand il explique la parabole de l'ivraie, ou celle du filet (Mt 13, 40-43, 49-50) [69]. Ce sont autant d'évocations du jugement dernier. Le « Seigneur » dont Malachie annonce la « venue » est le juge terrible qui purifiera par le feu le peuple élu, de façon à en éliminer tous les indignes.

Nous pouvons conclure. A la lumière des prophéties eschatologiques de l'Ancien Testament, Jean-Baptiste semble avoir compris sa mission comme celle du précurseur qui, précédant la venue du souverain Juge, doit amener les pécheurs à se repentir, à se convertir, à obtenir le pardon de leurs péchés, avant qu'il ne soit trop tard. Lorsque « celui qui vient après lui » se manifestera dans toute sa terrifiante majesté, l'heure de la reddition des comptes aura sonné, et les coupables ne pourront plus se soustraire au châtiment. Dans ce contexte, la question « Es-tu celui qui vient ? » n'a qu'un sens : Es-tu celui dont j'annonce la venue, le Juge redoutable qui condamne les impies aux supplices éternels ?

(à suivre)

Bruges 3 Dom Jacques DUPONT, O.S.B.
Abbaye de Saint-André.

68. Lc 1, 17, 76 évoque le texte de Malachie en définissant la mission du Baptiste en fonction d'une venue de Dieu en personne.

69. Notons 13, 42 : comme les pêcheurs rejettent les mauvais poissons, ainsi, à la fin des temps, « le Fils de l'homme enverra ses anges pour qu'ils ramassent de son Royaume tous les scandales et tous les fauteurs d'iniquité, et qu'ils les jettent dans la fournaise ardente ». Les termes rappellent ce que Sophonie (1, 3) dit de l'intervention eschatologique de Dieu pour châtier le péché. Nouveau transfert sur le Fils de l'homme de ce que la Bible dit de Dieu. Cfr T. W. Manson, *The Old Testament in the Teaching of Jesus*, dans *Bull. of the J. Rylands Library*, 1951-52, XXXIV, pp. 312-332 (voir 322).

Les fondements philosophiques du probabilisme

Comme chacun sait, la question du probabilisme a donné lieu, durant les 17e et 18e siècles, à d'ardentes polémiques qui opposaient entre eux les partisans et les adversaires de cette doctrine. Sans doute, depuis lors, ces controverses ont perdu beaucoup de leur âpreté. Il n'en reste pas moins cependant que l'accord n'est pas encore réalisé à l'heure présente entre les deux parties. C'est en vue de rechercher un rapprochement entre ces deux positions que nous voudrions préciser ce qui nous semble être le vrai fondement rationnel du probabilisme [1].

Dans ce but, nous voudrions d'abord dégager la controverse probabiliste de l'encombrement de certaines conceptions philosophiques le plus souvent fort discutables et qui n'ont fait qu'embrouiller dans sa rigueur essentielle ce qui constitue la nature propre du probabilisme. Nous voudrions aussi écarter les questions de vocabulaire qui encombrent le problème plus qu'elles ne l'éclairent.

I. ÉTAT DE LA QUESTION

1. — *Notions.*

Dans ce but, quelques notions fondamentales sont d'abord à rappeler. Qu'est-ce qu'une opinion probable dans l'ordre de l'action morale, le seul qui nous occupe ici? L'opinion probable tient le milieu entre la certitude morale concernant la bonté ou la malice d'une action qui se propose au sujet et où le risque d'erreur est pratiquement nul, et une opinion douteuse, soit négativement si les deux membres de l'alternative entre lesquels se place le doute ne sont pas appuyés par des raisons suffisantes, soit positivement si les motifs sur lesquels se fondent ces deux membres empêchent la raison de se fixer à aucun d'eux. L'opinion probable se dit à propos d'une manière d'agir possible se fondant sur de sérieuses raisons, mais qui ne sont pas telles, cependant, qu'elles rendent improbable l'opinion opposée. L'opinion probable, comme l'indique l'étymologie même de ce terme, se présente donc comme une opinion « approuvable » par la raison, sans cependant que

1. Sur les points de vue développés dans cette étude, on peut consulter, du même auteur, un article publié dans les *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, sous le titre : *Pour le Probabilisme* (janvier 1936, p. 76 ss), et *Principia Ethicae*, Eegenhoven-Louvain, vol. I : *De Probabilismo* (p. 297 ss).

cette opinion atteigne à une véritable certitude morale. Telle est la signification philosophique de l'opinion probable dans l'ordre moral.

L'opinion probable peut être envisagée dans l'abstrait, c'est-à-dire concernant une manière d'agir déterminée, un objet d'action considéré indépendamment des circonstances concrètes dans lesquelles il peut se présenter au sujet dans une situation donnée de celui-ci. Elle peut être envisagée aussi concrètement, c'est-à-dire dans le contexte réel des circonstances où elle s'offre au sujet.

Cette distinction est de la plus grande importance pour comprendre le probabilisme.

2. — *Position du problème.*

a) Il ne s'agit pas ici de mettre en doute la valeur pratique d'une opinion *sérieusement probable*, car tous les moralistes, même les adversaires du probabilisme, admettent que l'homme peut toujours régler sa conduite selon une opinion qui, au moment où il va agir et à défaut de certitude morale véritable, lui apparaît comme sérieusement probable. C'est ce qu'admet, en particulier, le P. Deman, O.P., lui-même dans son article du *Dictionnaire de Théologie Catholique* concernant le probabilisme, alors qu'il rejette celui-ci.

b) Il ne s'agit pas davantage de contester que des opinions opposées à propos d'un cas particulier, considéré abstraitement, puissent être tenues comme sérieusement probables l'une et l'autre, parce que pouvant correspondre à des situations concrètes différentes.

c) *Mais dans une situation concrète donnée, l'homme, qui va agir, peut-il admettre en même temps, comme sérieusement probable pour son cas, des opinions opposées? C'est ce qu'affirment les partisans du probabilisme et que rejettent les adversaires de celui-ci.*

3. — *La controverse.*

Il nous faut d'abord préciser les positions des adversaires et des partisans du probabilisme et les raisons sur lesquelles elles s'appuient.

a) *Position des adversaires du probabilisme.* — Celui qui admet la valeur d'une opinion probable pour son cas concret, disent les antiprobabilistes, l'admet comme vraie dans ce cas, c'est-à-dire comme exprimant pour lui les exigences du bien et de la loi morale. Il suit de là, qu'il ne peut plus tenir comme vraie l'opinion opposée, même si celle-ci reste spéculativement probable, c'est-à-dire dans l'abstrait; car il est impossible de tenir en même temps comme vraies, pour un même cas concret, deux propositions opposées, c'est-à-dire qui s'excluent.

b) *Réponse des probabilistes.* — La probabilité n'étant pas une certitude, on peut dire de chaque opinion probable, que l'opinion opposée pourrait être vraie elle aussi.

c) *Critique de cette réponse.* — On doit concéder aux adversaires du probabilisme que deux opinions opposées ne peuvent être vraies en même temps dans l'ordre de la *connaissance spéculative.* Ainsi, deux probabilités opposées à propos d'un même fait historique ne peuvent être vraies simultanément. C'est là un principe, que tous doivent admettre. Mais il n'en va pas de même dans l'ordre de la vérité pratique considérée non seulement dans l'abstrait, mais aussi dans l'ordre de la réalité concrète.

Le tort des probabilistes dans leur réponse à leurs adversaires est d'accepter de se placer sur le terrain de ceux-ci, c'est-à-dire sur le terrain de la *vérité spéculative* : sur ce terrain, il est incontestable, comme nous venons de le dire, que deux opinions opposées ne peuvent être tenues vraies en même temps. En effet, ces deux opinions dans l'ordre des vérités nécessaires s'excluent l'une l'autre, de telle sorte que si on tient l'une comme vraie, l'autre ne peut être admise comme telle.

Il en va autrement si on se place sur le terrain de la connaissance pratique. Dans cet ordre, en effet, l'action représente un moyen d'atteindre la fin à laquelle cette action est ordonnée par le sujet. La question revient dès lors à savoir si des moyens différents, et même opposés, peuvent dans une situation donnée être aptes l'un et l'autre à atteindre la même fin. Or cela n'apparaît nullement impossible ; bien plus, l'expérience prouve que, dans certains cas, des manières d'agir opposées sont aptes l'une et l'autre à atteindre la même fin. Soit le cas d'un malade à propos duquel le médecin juge qu'une intervention chirurgicale est souhaitable et délivrerait le malade de son mal. Mais celui-ci et son entourage répugnent à une telle intervention. Le médecin interrogé reconnaît qu'un traitement plus long et plus difficile à appliquer permettrait également de guérir le malade. Nous nous trouvons ici en présence de deux opinions pratiques opposées à propos d'un même cas concret, l'une et l'autre permettant d'atteindre le même but.

Il importe donc de préciser d'abord la nature propre de la connaissance spéculative et de la connaissance pratique.

4. — *Vérité spéculative et vérité pratique.*

Aux deux formes de la connaissance humaine, la connaissance spéculative et la connaissance pratique, correspondent deux formes de vérité déterminées par les objets propres de ces deux formes de connaissance. La connaissance spéculative, comme nous venons de le dire, a pour objet l'ordre objectif ; et sa vérité consiste dans sa conformité

à la chose connue, qui la « mesure » selon l'expression de S. Thomas : « res, écrit-il, ordinatur ad intellectum practicum sicut mensuratum ad mensurans, ad speculativum autem e converso » (Iª IIªe, 64, 3, c.). Et ailleurs : « Intellectus practicus causat res, unde est mensuratio rerum quae per ipsum fiunt; sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus, et ita res mensurant ipsum » (*Ver.*, 1, 2, c.). La connaissance pratique a pour objet l'action à faire en tant qu'ordonnée à la fin du sujet et moyen de réalisation de celle-ci. A la différence de l'objet de la connaissance spéculative, l'objet de la connaissance pratique n'est pas un donné auquel elle devrait se conformer, mais un objet à faire, devant être d'abord conçu par le sujet de l'action, à partir de sa situation concrète dans la réalité objective, matière de l'action (*materia ex qua*), et que la raison pratique du sujet doit construire en conformité avec les exigences de la fin à atteindre par l'action. La vérité de la connaissance pratique consistera donc dans l'aptitude de son objet à atteindre cette fin dans la situation concrète du sujet. Dans les deux cas par conséquent, l'essence de la vérité est la même : c'est toujours une conformité entre l'esprit connaissant et l'objet connu ou à faire; mais le rapport entre ces deux termes est inverse dans la connaissance spéculative et dans la connaissance pratique : dans la première, c'est l'objet qui impose ses conditions à l'esprit; dans la seconde, c'est l'esprit, la raison, qui impose à l'objet ses conditions qui sont celles de la réalisation de sa fin.

S. Thomas a noté de la manière suivante la différence entre le vrai spéculatif et le vrai pratique :

«...verum intellectus practici aliter accipitur quam verum intellectus speculativi, ut dicitur in VI Eth., cap. 2. Nam verum intellectus speculativi accipitur per conformitatem intellectus ad rem; et quia intellectus non potest infallibiliter conformari in rebus contingentibus, sed solum in necessariis, ideo nullus habitus speculativus contingentium est intellectualis virtus, sed solum est circa necessaria [habitus primorum principium, et scientia conditionum essentialium obiectorum]. Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum [conformem exigentiis finis actionis]. Quae quidem conformitas in [obiective] necessariis locum non habet, quae voluntate humana non fiunt; sed solum in contingentibus quae possunt a nobis fieri, sive sint agibilia interiora, sive factibilia exteriora. Et ideo circa sola contingentia ponitur virtus intellectus practici, circa factibilia quidem *ars*, circa agibilia vero *prudentia*» (Iª IIªe, 57, 5, ad 3).

Ce passage de S. Thomas est ainsi commenté par le P. R. Bernard, O.P., dans la *Somme Théologique* de la Revue des Jeunes (*La Vertu*, I, p. 360; cfr *ibid.*, pp. 438-446) : « ... Voilà au fond ce qui fait la différence entre les deux fonctions de notre intellect, la spéculative et la pratique. Dans les deux cas, nous cherchons bien la vérité, mais non la même espèce de vérité, et c'est ce qui fait que les deux états d'esprit

sont si différents. Notre métaphysique est généralement trop dans l'univoque : elle a de la peine à se plier à l'analogie des choses. Ainsi on se résout difficilement à admettre que la notion de vérité chez nous se scinde nettement en deux. C'est toujours assurément le même concept tout à fait général d'une sorte d'équation qui consiste à ajuster l'intelligence et la réalité. *Adaequatio rei et intellectus.* Mais, alors que dans la spéculation, il s'agit de concevoir une chose telle qu'elle est, dans l'action... il s'agit de faire exister une chose telle qu'on la conçoit. Ça ne peut donc pas être pareil. Dans un cas, l'intelligence n'a qu'à se laisser mesurer par ce qui est ; dans l'autre, tout en étant encore mesurée par ce qui est pour bien savoir ce qui est à faire, elle a pour fonction de servir de règle et de mesure à la réalité à faire. Dans un cas, tout le vrai consiste dans la conformité de l'esprit à ce qui est. Dans l'autre, il consiste dans la conformité de l'esprit à ce qu'on cherche et à ce qu'on veut, en supposant que ce qu'on veut (dans l'art ou dans la morale) est correctement conçu et représente quelque chose : d'où le sens des mots : *per conformitatem ad appetitum rectum.* C'est dire que le travail de l'esprit ne se fait point dans le même sens. C'est à ce point, et le texte en dit bien la raison, que la vérité spéculative ne peut être atteinte à coup sûr qu'en matière nécessaire, tandis qu'il ne peut être question de vérité pratique qu'en matière contingente quand les événements et les choses sont malléables à notre gré... Il faut lire ici-même le pénétrant commentaire de Cajetan. Il y explique très bien qu'on demande à la pensée spéculative une pure vérité de connaissance, tandis qu'à la vérité pratique, on demande en plus une vérité de direction. Or, comme pour diriger une vie ou une œuvre, il faut avant tout savoir ce que l'on veut et vouloir quelque chose qui se tienne, le vrai dans l'action ou dans la fabrication dépend finalement de ce qu'on veut ».

Dans l'ordre de l'action soumise au déterminisme, comme l'est celle des êtres inférieurs, ces moyens de réaliser la fin de ces êtres, que constituent les modes d'agir particuliers, sont naturellement vrais, c'est-à-dire naturellement proportionnés à la réalisation de la fin de ces êtres, parce que naturellement prédéterminés dans la nature même de ceux-ci. Ces modes d'agir leur sont donc donnés, et ils n'ont pas à les choisir. Et ils les exercent nécessairement et toujours de la même manière, dès que l'occasion s'en offre à eux, c'est-à-dire en présence des excitants qui les éveillent en eux.

Dans l'ordre de l'action libre au contraire, ces moyens que sont les actions particulières du sujet par rapport à la fin à laquelle celui-ci les ordonne, exigent, pour être vrais, pour être de vrais moyens, d'être adaptés à la réalisation de cette fin ; mais ils ne sont pas naturellement déterminés dans le sujet selon leurs conditions particulières. C'est au sujet lui-même à les déterminer par sa raison, perfectionnée par les

habitus acquis qu'elle requiert pour cela ; l'habileté technique, l'*ars* du scolastique, dans l'exercice de l'action extérieure, la prudence dans la vie morale. « Prudentia, dit S. Thomas, est de iis in quibus non sunt viae determinatae perveniendi ad finem » (II^{a} II^{ae}, 47, 2, ad 3).

Ainsi dans l'ordre de l'action libre, les voies qui conduisent à la fin du sujet, n'étant pas naturellement déterminées à celui-ci, ne sont pas nécessairement uniques, mais peuvent être multiples et diverses et mêmes opposées et s'excluant sans que, pour cela, le sujet qui en a choisi une doive nécessairement juger les autres comme sans valeur et inaptes à le conduire à son but. Sans doute il ne peut pas les vouloir simultanément, puisque par son choix même il exclut celles qu'il laisse, et il peut avoir de bonnes raisons pour cela ; mais cette exclusion n'implique pas qu'il rejette leur valeur pour son cas. Ainsi la vérité pratique, c'est-à-dire l'aptitude de moyens pratiques par rapport à une fin à obtenir, peut être multiple, sans qu'aucune de ses formes, quoique diverses et même opposées, infirme les autres.

II. JUSTIFICATION RATIONNELLE DU PROBABILISME

Cette justification doit consister à démontrer la possibilité rationnelle de plusieurs solutions sérieusement probables, c'est-à-dire « approuvables » par la raison, pour le cas déterminé d'une action que le sujet va poser dans des circonstances concrètes où il se trouve placé au moment d'agir.

Cette justification rationnelle est fondée sur la distinction qui vient d'être expliquée entre la vérité spéculative et la vérité pratique.

Dans l'ordre de la vérité spéculative qui est l'ordre du nécessaire, soit du nécessaire de droit fondé sur la nature même de l'objet de cette vérité, soit du nécessaire de fait, comme le serait deux opinions concernant un événement, par exemple le lieu de naissance de Charlemagne, il est bien clair que le même homme ne pourrait tenir en même temps comme sérieusement probables deux opinions opposées ; car s'il en tient une comme sérieusement probable, il doit nécessairement rejeter comme improbable l'opinion opposée.

Il n'en va pas toujours de même dans l'ordre de la vérité pratique qui concerne l'ordre de l'action. Dans cet ordre, comme il a été dit plus haut, il s'agit des moyens permettant au sujet d'atteindre le but de son action. Chez les êtres inférieurs, ces moyens sont naturellement prédéterminés dans le sujet et celui-ci les emploie nécessairement dès qu'il exerce son activité : ainsi un grain de blé croît et se développe nécessairement selon un déterminisme imprimé dans sa nature. Il n'y a donc pas lieu de parler pour les êtres inférieurs de probabilités d'actions diverses puisque, pour ces êtres, l'exercice de leur action ne se fait que dans un sens unique.

Comment naissent dans la conscience humaine les diverses opinions probables qui se présentent au sujet?

Il n'en va pas pour l'homme comme pour les êtres inférieurs; l'homme en effet, étant doué de liberté, est naturellement déterminé à ordonner lui-même les formes particulières de l'exercice de son action en vue d'atteindre la fin qu'il se propose de réaliser. Sans doute, pour l'homme aussi, certaines nécessités s'imposent à son agir, non pas des nécessités physiques mais des nécessités morales qui lui sont signifiées par sa raison. Dans la raison humaine, en effet, préexiste un *habitus* naturel selon lequel la raison pratique affirme nécessairement et impose au sujet les principes premiers de l'exercice de son action pour que celle-ci soit conforme aux exigences essentielles du bien moral. Mais ces principes, par leur nature même, sont abstraits et purement formels, c'est-à-dire dégagés de toute détermination concrète, de toute matière provenant de l'expérience. De plus, s'il s'agit de préceptes généraux secondaires, par exemple : « Tu ne tueras pas », ils n'ont pas toujours une universalité absolue [2]. Dès lors, c'est le jugement de la conscience morale du sujet qui doit préciser ces exigences pour le cas concret dans lequel doit s'exercer l'action. Et parfois, dans cette application des préceptes moraux généraux aux objets concrets de l'action, il pourra se faire que toutes les exigences du bien moral ne puissent pas être satisfaites en même temps. Ainsi, il pourra se faire que des modes d'agir concrets satisfassent certains éléments des exigences du bien moral, mais qui soient incompatibles avec d'autres aspects de ce bien.

C'est ce qui apparaît dans l'exemple apporté par le P. Vermeersch, dans son article du *Dictionnaire Apologétique* consacré au probabilisme. Il imagine le cas d'un homme ayant commis une action moralement mauvaise avec la complicité d'un autre. Cet homme doit-il accuser cette faute en confession sachant que le confesseur pourra probablement reconnaître l'identité de son complice? Dans un tel cas, la loi morale naturelle demande que soit sauvegardée la réputation de ce complice, même s'il est coupable; dès lors, la charité semble interdire au sujet d'accuser cette faute. D'autre part, la loi positive de l'Eglise concernant l'intégrité de la confession sacramentelle demande que toute faute grave soit accusée, même, disent certains moralistes, si la réputation du complice doit être atteinte par cette accusation. Ces deux manières d'agir sont jugées sérieusement probables par le P. Vermeersch, chacune d'elles s'appuyant sur de graves raisons, l'une se

2. « Nihil prohibet, écrit S. Thomas (*De Pot.*, 1, 6 ad 4), aliquem actum qui in se esset peccatum mortale, aliqua circumstantia addita fieri virtuosum : occidere enim hominem absolute peccatum mortale est; sed ministro iudicis occidere hominem propter iustitiam ex praecepto iudicis, non est peccatum, sed actus iustitiae » (cfr Quodlib. 8, 14, ad 1; 9, 15, c.).

fondant sur les exigences de la charité prescrite par la loi naturelle et l'autre sur l'obligation grave faite par l'Eglise d'accuser en confession toute faute mortelle.

On se trouve donc ici en présence de deux opinions sérieusement probables, pour un même cas concret, chacune d'elles, tendant à sauvegarder des valeurs morales qui cependant ne peuvent être assurées en même temps.

Pris dans son fond, tout cas, donnant lieu à un conflit d'opinions probables, pour un même cas concret, chacune d'elles tendant à sauve- ou plutôt de conflit de valeurs morales, qui ne peuvent être assurées en même temps. Chaque opinion représente certains aspects des exigences du bien moral, qui fondent sa probabilité, sa légitimité.

Dans de tels cas, c'est au sujet lui-même à juger de l'opportunité pour lui d'adopter telle opinion plutôt qu'une autre. Et ce jugement, qui est aussi un acte humain, un acte moral, doit s'inspirer de motifs raisonnables, honnêtes, relevant donc de l'intention du bien moral, de la réalisation de la perfection humaine authentique, comme l'est, par exemple, la poursuite de fins particulières légitimes.

On voit dès lors dans quel sens il faut comprendre cet axiome si souvent reproché au probabilisme par ses adversaires : *In dubio libertas*. Il ne s'agit pas ici de libérer le sujet des exigences de la loi morale, ni de lui permettre de se déterminer dans le choix de l'opinion qu'il veut suivre pour des motifs indépendants des exigences du bien moral ; mais ce choix doit s'inspirer lui aussi de la considération du bien moral. Par conséquent, l'usage du probabilisme ne se borne pas, comme on l'a dit, à assurer au sujet une sécurité *purement subjective* qui négligerait la valeur morale objective de son acte. Le probabilisme lui aussi tend à assurer cette valeur objective pour autant que la raison du sujet peut la discerner ; mais cela n'inclut pas que celui-ci rejette, comme sans valeur pour son cas, l'opinion opposée à celle qu'il a choisie, car dans l'un et l'autre membre de l'alternative, la conduite du sujet reste conforme à certains aspects objectifs du bien moral.

Il ne s'agit donc pas ici de réduire le probabilisme à une sorte de procédé stéréotypé et pour ainsi dire mécanique, permettant au sujet d'évacuer le doute moral et d'arriver à une certitude morale purement subjective, en se basant uniquement sur des opinions considérées dans l'abstrait et réputées probables par certains moralistes. L'usage du probabilisme requiert, de soi, l'intervention de la conscience personnelle du sujet cherchant à se rendre compte des raisons qui légitiment l'opinion à laquelle il veut adhérer.

Le reproche d'extrincésisme fait au probabilisme par ses adversaires n'est donc pas fondé. La façon dont nous venons d'expliquer la nature du probabilisme montre que celui-ci n'autorise pas l'homme à régler son action sur une opinion qu'il ne s'est pas faite lui-même,

qu'il accepterait sans chercher à l'adapter à son cas, ou qu'il choisirait pour des motifs étrangers à la vie morale. Il est évident que des opinions toutes faites puisées dans des manuels de morale ne peuvent se substituer au jugement de la conscience du sujet, fondé sur la considération des conditions concrètes de son action et des exigences générales de la vie morale concernant l'objet de cette action pris en lui-même. Les opinions des moralistes ne peuvent entrer en ligne de compte que dans la délibération d'où résultera le jugement de la conscience.

En dernière analyse, la possibilité de probabilités opposées tient à ce que les préceptes moraux secondaires n'ont pas toujours de soi une universalité et une immutabilité absolues, et qu'ainsi leur valeur peut se trouver en défaut dans certains cas plus ou moins rares : *In paucioribus deficere possunt,* dit S. Thomas. Il peut se faire que des cas ne soient pas toujours très clairs, d'où ils donnent lieu à des solutions divergentes, les unes maintenant la lettre de la loi, les autres en libérant pour s'inspirer de son esprit.

Mais les adversaires du probabilisme tirent leur principal argument contre celui-ci de la position prise par les probabilistes dans le cas d'une pluralité d'opinions dont l'une apparaît plus probable que les autres. Car l'expérience nous apprend que des degrés différents de probabilité peuvent se présenter à propos d'opinions réputées probables pour un cas donné. Dans un tel cas, la position des probabilistes est très nette : en présence de probabilités différentes, le sujet n'est nullement tenu de suivre l'opinion communément jugée la plus probable, mais il peut adopter de préférence une opinion qui, tout en étant sérieusement probable, n'a par elle-même qu'un degré moindre de probabilité, mais qu'il juge mieux appropriée à sa situation concrète. La logique, disent les adversaires du probabilisme, exige qu'on se rallie au parti le plus vraisemblable. Ne faut-il pas admettre, en effet, que là où la vérité n'apparaît pas clairement, on est tenu de suivre l'opinion qui se rapproche le plus du vrai. Or, sur ce point, le probabilisme est formel : « Mihi videtur, écrit Barthélémi de Médina, O.P., quod si opinio sit probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita probabilior sit ». Dès lors, une intelligence, orientée par nature vers le vrai, pourrait-elle licitement adhérer au parti qui offrirait le moins de garantie? Il y a là une véritable gageure qui répugne aux lois de la logique et aussi de la morale, une véritable contradiction. Que diriez-vous d'un chirurgien qui, tout en étant décidé à guérir un malade, emploierait un moyen qui lui paraîtrait moins efficace! Que diriez-vous d'un industriel qui, entre plusieurs banques offrant des garanties de valeurs diverses, choisirait, pour y porter son argent, celle qui présente le moins de sécurité, sous prétexte qu'elle donne encore de sérieuses assurances? Celui qui poserait en principe une telle manière

d'agir serait-il un homme vraiment prudent? « Mettons un esprit en présence de deux partis inégalement probables, écrit le P. Gardeil (*Rev. des Sc. phil. et théol.*, avril 1911, p. 265). Peut-il réellement juger, en présence de cette inégalité d'approximation du vrai, que la ressemblance de la vérité est du côté le moins probable? Quel est le savant, l'homme d'affaires, l'esprit droit qui, dans une telle alternative, cherchera de préférence la vérité du côté qui se présente comme le moins rapproché du vrai?... N'est-ce pas pervertir la notion de probabilité que de prétendre que, d'une manière normale, le moins probable, (gratuitement supposé probable), partage avec le plus probable, sur le pied d'égalité, la fonction logique de servir de règle immédiate de l'assentiment intellectuel en matière contingente? »

Ce reproche se fonde lui aussi sur l'assimilation de l'ordre spéculatif à l'ordre pratique qui est à la base de l'argumentation de tous les adversaires du probabilisme. Sans doute, dans l'ordre spéculatif, le plus probable représente pour le sujet ce qui a le plus de chance d'être vrai, et dès lors il serait illogique d'adhérer au moins probable en présence du plus probable. Mais dans l'ordre pratique, le plus probable représente ce qui est le plus ordinairement le vrai pratique, c'est-à-dire le bien, mais qui, dans certaines circonstances, peut ne plus être la vraie formule du bien pour le sujet. Certes, c'est une loi de l'agir volontaire fondé sur la raison, que le sujet voulant se détermine suivant ce qu'il juge le meilleur pour lui pour atteindre la fin qu'il veut; mais il s'agit d'un meilleur relatif, et non du meilleur absolu, comme le voudraient les adversaires du probabilisme.

D'ailleurs l'expérience commune elle-même, à laquelle en appellent les adversaires du probabilisme, dément leur position. Si une banque, pour reprendre leur exemple, tout en offrant de sérieuses assurances de solidité, donne cependant moins de garantie qu'une autre (telle serait une banque privée par rapport à une autre ayant la garantie de l'Etat), on ne voit pas en quoi son choix serait contraire à la prudence. Le déposant peut d'ailleurs avoir des raisons, étrangères à cette question de sécurité, pour s'adresser à cette banque : raisons de facilités, de sentiments et même d'intérêt, si ce que lui rapporte son dépôt dans la banque offrant moins de garanties dépasse ce qu'il obtiendrait dans l'autre. L'essentiel est que les assurances données par la banque de son choix soient sérieuses. S'il fallait poser en principe, comme le veulent les adversaires du probabilisme, que la prudence exige qu'on prenne toujours le parti le plus sûr, il faudrait en conclure qu'en matière de placement, tout le monde devrait faire ses placements à la Caisse d'Epargne qui jouit de la garantie de l'Etat, et jamais aux banques privées : ce qui est évidemment inadmissible! Et en matière de morale, un tel principe conduirait logiquement au tutiorisme condamné par l'Eglise (Dz., 1293).

Telle est, croyons-nous, la vraie nature du probabilisme et la manière dont il peut être justifié rationnellement.

Ce qui fait le mérite de cette position doctrinale dans la vie morale, c'est qu'il libère le sujet du texte qui exprime communément les préceptes de la vie morale, pour l'attacher avant tout à l'esprit de celle-ci. Ainsi, il restitue à la raison pratique, s'exprimant par le jugement de la conscience prudentielle, son vrai rôle dans la direction de la vie morale. Ce rôle ne se réduit pas à un simple conformisme à des impératifs moraux s'imposant du dehors, mais il consiste essentiellement en ce que la raison pratique doit découvrir, dans l'infinie diversité des circonstances où s'exerce l'action, des manières d'être et d'agir aptes à promouvoir la réalisation de la perfection morale authentique du sujet, c'est-à-dire en conformité avec les exigences essentielles de cette perfection, inscrites dans la raison pratique.

Eegenhoven-Louvain. Ed. Brisbois, S. J.
95 Chaussée de Mont-Saint-Jean.

Perspectives œcuméniques en Suède

En vue d'écarter les compromis des conférences précédentes, la première Assemblée du Conseil Œcuménique, tenue à Amsterdam du 21 août au 4 septembre 1948, avait, sous l'influence prépondérante de Barth, abordé le problème œcuménique avec une méthode dialectique. Celle-ci visait à mettre en évidence l'irréductibilité de deux conceptions de l'Eglise, l'une de type catholique (représentée par l'Eglise catholique, les églises orthodoxes, et, dans une certaine mesure, l'église anglicane), l'autre de type protestant (représentée par les églises se réclamant de Luther, Calvin, Zwingli, Wesley, etc.).

« Il existe deux points de vue différents et irréductibles, assurait le rapport présenté à l'Assemblée. Le premier envisage l'Eglise comme un corps existant dans l'espace et dans le temps, vivant dans l'histoire comme une entité de ce monde, son principe de continuité étant celui d'un organisme historique réel. Le point de vue opposé soutient au contraire que le principe de continuité de l'Eglise ne se trouve pas ici-bas, dans les catégories de l'espace et du temps, mais réside tout entier et nécessairement dans l'invisible où est entré N.S.J.C., le même hier, aujourd'hui et éternellement, qui s'incarne comme il veut et quand il veut dans tel ou tel groupe d'êtres humains qu'il appelle à lui et qui répondent à cet appel par la foi ».

Il est évident que, pour la première conception, hiérarchie et succession apostolique devront constituer une structure essentielle de l'Eglise ; selon la seconde au contraire, ces éléments ne pourront, au meilleur cas, constituer qu'une structure secondaire et relative [1].

L'on pourrait certes se demander si cette présentation schématique rend fidèlement les réalités si complexes des églises historiques et si même elle ne projette pas une fausse clarté sur les problèmes si délicats de l'œcuménisme. Les traits décrivant la conception dite « verticale » de l'Eglise conviennent mieux par exemple à l'ecclésiologie de Barth qu'à celle de Luther et, dans son rapport préparatoire à la Conférence de Lund : « L'Eglise dans le dessein de Dieu », Oliver S. Tomkins n'hésitait pas à dire que la distinction proposée à Amsterdam ne correspondait exactement à la position d'aucune église pas plus « catholique » que « protestante », mais ajoutait-il : « J'y reviens souvent quand j'essaye un rapprochement catholique-protestant et j'y trouve une possibilité d'exposer toutes les positions sur une ligne divisible autant qu'il est nécessaire [2] ». Nous croyons en effet qu'à condi-

1. Sur la Conférence d'Amsterdam, voir en particulier l'excellente présentation de R. Rouquette, *La première assemblée du Conseil Œcuménique*, dans *Etudes*, avril 1949, pp. 3-29.

2. O. S. Tomkins, *L'Eglise dans le dessein de Dieu*, dans *Foi et Vie*, août 1951, p. 412.

tion de ne pas fermer les yeux sur les limites inhérentes à cette méthode typologique, le schéma d'Amsterdam peut être utilisable dans le dialogue œcuménique.

Encore que les deux positions, « protestante » et « catholique », paraissent irréductibles, « nous devrions continuer dans l'obéissance à Dieu, proclamait pourtant l'Assemblée, d'essayer d'arriver à une intelligence plus profonde de nos différences de manière qu'elles puissent être surmontées ». Mais sont-elles surmontables? Pouvons-nous concevoir une *via media* où se conjugueraient harmonieusement « Institution » et « Evénement »? Un grand nombre de théologiens en doutent. « Je ne crois pas, écrivait par exemple le P. Rouquette dans sa présentation de l'Assemblée d'Amsterdam, qu'il y ait de *via media* entre deux pôles de tension; il faut choisir. Peut-être est-ce un des résultats les plus précieux d'Amsterdam de nous le montrer [3] ». Certains théologiens protestants n'ont cependant pas désespéré de parvenir à ouvrir une voie susceptible d'aboutir à une réconciliation des deux points de vue. Ainsi par exemple Jean-Louis Leuba et les théologiens de la Communauté de Taizé, dont les recherches se trouvent exposées dans la revue *Verbum Caro*. En Allemagne, l'on connaît les théologiens groupés autour de W. Stählin et H. Asmüssen. Il faut encore mentionner quelques théologiens suédois se rattachant à la tendance dite Haute-Eglise de l'église suédoise. Leur propos peut même paraître particulièrement intéressant, car leur mouvement vise à faire de l'église suédoise, *en tant qu'église,* un précurseur dans cette voie d'union.

Deux traits caractérisent en effet l'église suédoise qui semblent la prédestiner à jouer ce rôle réconciliateur. D'une part, depuis le synode d'Uppsala de 1593, elle se veut strictement luthérienne et se sent solidaire des autres églises luthériennes. D'autre part, pourtant, elle jouit d'une position historique unique. Seule, parmi les autres églises luthériennes, elle a, au moins matériellement [4], conservé la succession apostolique et, de plus, grâce à Laurentius Petri, elle a gardé nombre d'usages et de traditions antérieurs à la Réforme. La Réforme en Suède a en effet entendu ne rien rejeter de ce qui pouvait être conservé sans dommage pour l'intégrité de la foi [5]. L'on comprend donc que certains théologiens aient pu espérer, non sans

3. R. Rouquette, *art. cit.*, p. 22.

4. Nous disons « matériellement », car les théologiens catholiques qui ont étudié la question, pensent que l'Eglise de Rome ne pourrait pas en reconnaitre la validité, cfr L. M. Dewailly, *L'Eglise suédoise d'état a-t-elle gardé la succession apostolique?*, dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques,* XXVII (1938), pp. 386-426; Th. van Haag, *Die apostolische Sukzession in Schweden,* Uppsala, 1945.

5. Cfr Jarl Gallén, *Reformationen i Norden — Brytning eller kontinuitet. Några synpunkter,* dans *Lumen,* nr : 12, 1961, pp. 196-208.

fondements, que l'église suédoise « userait de sa position-clef pour un rapprochement entre christianisme protestant et christianisme catholique (*catholic*), entre les multiples communions protestantes d'une part, et les églises anglicanes, orthodoxes et même, si possible, l'église romaine d'autre part [6] ».

Un tel programme œcuménique « hardi et libre de préjugés », pour reprendre les expressions de G. D. Danell le caractérisant, suppose nécessairement que l'église suédoise reconnaisse à son héritage historique une valeur positive. C'est ce point de vue que quelques théologiens de tendance Haute-Eglise, comme G. Rosendal et R. Ekström, ont cherché à faire prévaloir dans divers articles ou brochures et dans un ouvrage collectif paru en 1951 sous le titre « Prästämbetet » (le ministère sacerdotal) [7]. Cependant, même parmi les théologiens se rattachant à ce mouvement, nombreux sont ceux qui hésitent (ou même catégoriquement refusent) à considérer la succession apostolique comme une structure essentielle de l'Eglise. Il est significatif que, dans un article paru dans un grand quotidien en 1953, R. Ekström lui-même ait affirmé qu'une « revalorisation » de la succession apostolique ne devait pas être considérée comme condamnant les églises ne la possédant pas [8]. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, ces théologiens développent une conception du ministère sacerdotal et de l'institution ecclésiale qui, à bien des égards, se rapproche de celle de l'église catholique.

Ces théologiens ont pu même invoquer, comme justification de leur programme œcuménique, divers travaux scripturaires publiés par des exégètes de la faculté de théologie d'Uppsala. Sous la direction du professeur Fridrichsen, ceux-ci ont redécouvert l'Eglise dans le Nouveau Testament (redécouverte que le professeur Fridrichsen qualifiait comme le plus grand événement de l'exégèse en notre génération) et particulièrement la place des sacrements et des ministères dans l'Eglise primitive. Ils se sont appliqués à montrer que ces ministères faisaient partie de la structure de l'Eglise telle que le Christ et les Apôtres l'avaient instituée et que ceux-ci remplissaient dans l'Eglise les mêmes fonctions que Jésus, en tant que ministre, remplissait de son vivant [9].

---

6. G. A. Danell, *Teologi och kyrklig förnyelse,* dans *Svensk Teologisk Kvartalskrift,* 28 (1952), p. 203. Cfr Lars Thunberg, *Kyrkans ämbete,* dans « *Hemmackumenik* », Stockholm, 1957, pp. 160-161 ; R. Holte, *Kyrklig förnyelse-Ett hållfart alternativ,* dans *Kyrklig Förnyelse,* 1960, II, p. 77.

7. *Prästämbetet, En bok om olika Kyrkors ämbetsbegrepp,* utgiven av Hugo Blennow, Karlskrona, 1951. — Sur ce mouvement Haute-Eglise et spécialement son aspect ritualiste, cfr J. Hamer, *Un mouvement de Haute-Eglise en Suède,* dans *Nouvelle Revue Théologique,* janvier 1949, pp. 74-82.

8. R. Ekström, dans *Sydsvenska Dagbladet,* mars 1953.

9. Sur ces travaux exégétiques, cfr A. Rask, *Le ministère néo-testamentaire et l'exégèse suédoise,* dans *Istina,* 1960, n° 2, pp. 205-232.

La conception des ministères telle qu'elle fut développée par les théologiens Haute-Eglise et par les exégètes d'Uppsala ne peut pas cependant être considérée comme représentant le point de vue officiel de l'église suédoise et ce serait même s'abuser que de rattacher l'église suédoise aux églises de type catholique, comme la présentation du P. Villain dans son « Introduction à l'œcuménisme » paraît le suggérer [10]. La lettre de l'épiscopat suédois à l'épiscopat de l'église anglicane sur l'intercommunion, en 1922, expose sans ambiguïté la doctrine officielle de l'église suédoise. En particulier elle souligne vigoureusement que la succession apostolique ne constitue pas une structure essentielle de cette église. Nous citerons cette lettre d'après la traduction anglaise autorisée :

« No particular organization of the Church and of its ministry is instituted *iure divino,* not even the order and discipline and state of things recorded in the New Testament, because the Holy Scriptures, the *norma normans* of the faith of the Church are no law, but vindicate for the New Covenant the great principle of Christian freedom...

The object of any organization and of the whole ministry being included in the preaching of the Gospel and the administration of the sacraments — according to the fifth article of the *Augustana,* God has instituted *« ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta »* — our Church cannot recognize any essential difference, *de iure divino,* of aim and authority between the two or three orders into which the ministry of grace may have been divided, *iure humano,* for the benefit and convenience of the Church.

The value of every organization of the *ministerium ecclesiasticum,* and of the Church in general, is only to be judged by its fitness and ability to become a pure vessel for the supernatural contents, and a perfect channel for the way of Divine Revelation unto mankind [11] ».

Depuis lors, le point de vue officiel de l'église suédoise est demeuré le même et les idées développées par les théologiens Haute-Eglise ont fait l'objet des réserves expresses de l'épiscopat suédois. Dans une déclaration publiée en janvier 1952 sur certains usages liturgiques, celui-ci leur a adressé l'avertissement suivant : « Une conception non évangélique des ministères et une conception catholique du sacrifice de la messe n'ont pas plus le droit de s'implanter dans notre église qu'une conception édulcorée ou altérée, par exemple, de la Rédemption ou de la Résurrection [12] ».

Cet avertissement restait bref et son ton modéré, mais les théologiens systématiques, avant tout ceux de la faculté de théologie de Lund, ne gardèrent pas cette modération et s'en prirent vigoureusement tant aux vues des théologiens Haute-Eglise qu'à celles des exé-

10. Le P. Villain relève lui-même du reste que de sérieuses atténuations doctrinales tendent chez celle-ci à édulcorer la valeur et le sens dogmatique de la succession apostolique (*Introduction à l'Œcuménisme,* Tournai, 1959, p. 28).

11. Cette lettre a été publiée dans *Kyrkohistorisk Årsskrift,* 23 (1923), texte suédois pp. 366-373; traduction anglaise, pp. 374-381.

12. *Biskopsmötets yttrande rörande vissa gudstjänstbruk,* dans *Svensk Kyrkotidning,* 48 (1952), p. 62.

gètes d'Uppsala. Comme nous avons eu déjà l'occasion de l'exposer ailleurs, les théologiens de Lund se sont en effet donné pour objet de leurs travaux de dégager les thèmes luthériens dans leur plus grande pureté. Or les vues des théologiens Haute-Eglise et des exégètes d'Uppsala leur paraissent contredire radicalement les positions fondamentales de la Réforme [13]. Aussi refusent-ils catégoriquement non seulement de reconnaître à la succession apostolique une valeur positive quelconque, (ils ne la considèrent que comme un souvenir de famille conservé par piété), mais même de reconnaître aux prêtres une autorité personnelle, une place à part dans l'église, toute notion de hiérarchie étant étrangère au luthéranisme.

L'opposition est donc à cet égard radicale entre les théologiens de tendance Haute-Eglise ou les exégètes d'Uppsala et les théologiens systématiques de Lund. Mais ces derniers s'opposent non moins vigoureusement aux vues de théologiens suédois « luthériens », traditionnellement même hostiles au « catholicisme », appartenant à une tendance que l'on pourrait qualifier d'« orthodoxe » [14]. Cette « orthodoxie » luthérienne suédoise se distingue du luthéranisme des théologiens de Lund, d'une part par son insistance sur le caractère objectif de la foi et l'autorité dogmatique des *Ecrits de Confession,* d'autre part par la valeur qu'elle reconnaît à l'institution ecclésiale. Aussi attribue-t-elle au prêtre une place à part dans l'église et une dignité propre. Ce luthéranisme a de fortes racines en Suède, surtout dans le clergé, spécialement dans la région Ouest. L'évêque Bo Giertz, qui en est aujourd'hui le représentant le plus marquant, n'est toutefois pas originaire de cette province. C'est aussi, nous semble-t-il, à cette interprétation « orthodoxe » du luthéranisme que l'on pourrait rattacher certains théologiens systématiques d'Uppsala, en particulier le professeur Hj. Lindroth. Celui-ci, dans divers articles, a même développé des vues sur les ministères de l'église, qui, au plan systématique, rejoignent certaines des idées défendues par les exégètes d'Uppsala. Pour lui, en effet, les ministères de l'Eglise ont pour fonction de *représenter* le Christ parmi les hommes. Depuis la crise suscitée par la loi sur le sacerdoce des femmes, une nouvelle revue, « *Svensk. Pastoral Tidskrift* », est devenue l'organe de cette tendance luthérienne.

Le débat sur les « femmes-prêtres » que nous venons d'évoquer, a en effet provoqué comme une sorte de cristallisation des diverses tendances de la théologie suédoise. Tandis que la plupart des exégètes

13. Cfr G. Wingren, *Svensk Teologi efter 1900,* Stockholm, 1958, p. 31.

14. Le grand nom de ce mouvement est celui de Henric Schartau. Cfr T. Hulthén, art. *Schartau,* dans *Nordisk Teologisk Uppslagsbok,* t. III, Lund, 1957, col. 490-497. — Les points de divergence entre le luthéranisme et la vieille orthodoxie suédoise ont été vigoureusement marqués par Henrik Ivarsson, *Predikans Uppgift,* Lund, 1956, pp. 279-308.

et les prêtres se rattachant soit au mouvement Haute-Eglise soit à cette « orthodoxie » luthérienne suédoise que nous avons rapidement cherché à caractériser, se sont, dès le premier moment, opposés au sacerdoce des femmes, les théologiens de l'Ecole de Lund s'en firent au contraire les défenseurs. Même si certains d'entre eux, personnellement, ne souhaitaient pas voir les femmes exercer les fonctions sacerdotales, ils s'efforcèrent néanmoins de faire triompher leur « droit » pour des raisons de principe. Ils firent de cette question le critère d'une conception authentiquement luthérienne des ministères de l'église. Avec le soutien du gouvernement et d'une grande partie de l'opinion publique, ils parvinrent à faire accepter par le « Kyrkomöte » la loi autorisant le ministère des femmes. Toutefois, la promulgation de la loi n'a pas mis fin à l'opposition de ceux qui la considèrent comme une atteinte à l'ordre divin de l'Eglise et ceux-ci poursuivent aujourd'hui encore leur lutte avec ténacité. Nous avons ailleurs relaté les phases de ce débat et les arguments invoqués de part et d'autre [15].

Un ouvrage récent du docent Per-Erik Persson, de Lund, « *Les ministères de l'Eglise comme représentation du Christ* », vient de donner à ce débat ses vraies dimensions, encore que le problème des femmes-prêtres n'y soit jamais directement abordé. Son intention est manifestement de prouver l'irréductibilité des deux positions, catholique et luthérienne, autrement dit l'impossibilité d'une *via media*. Son étude relève du genre « symbolique », c'est-à-dire qu'elle consiste en un exposé, pour une part comparatif, des positions doctrinales de l'église catholique, de Luther et des thèses soutenues par les exégètes d'Uppsala, les théologiens Haute-Eglise et le professeur Hj. Lindroth.

Nous nous bornerons ici à analyser rapidement la démarche de l'auteur. Celui-ci, dans une première partie, de loin la plus importante, expose la doctrine des ministères de « type » catholique d'après la théologie catholique des ministères où cette doctrine a été le plus élaborée et le plus systématiquement développée. Cet exposé a été du reste largement conçu et envisage même la doctrine catholique du sacrifice de la messe et les fondements christologiques de cette notion de sacrifice. L'on doit objectivement reconnaître qu'aucun théologien suédois n'avait encore fourni un tel effort pour comprendre la position catholique. Ces pages documentées sont écrites d'après les ouvrages catholiques dus aux meilleurs théologiens catholiques contemporains (Schmaus, Congar, K. Rahner, Journet, etc.) et les encycliques pontificales. L'auteur a même le mérite de mettre fin à un certain nombre de préjugés que les démentis répétés des théologiens catholiques résidant en Suède n'étaient jamais parvenus à déraciner. La troisiè-

15. Cfr F. Refoulé, *Le problème des « femmes-prêtres » en Suède*, dans *Lumière et Vie*, n° 43, 1959, pp. 65-99; *Skal Sverige have kvindelige praester?*, dans *Catholica*, 16 (1959), pp. 101-113.

me partie de cet ouvrage est constituée par un exposé de la doctrine de Luther et de la *Confession d'Augsbourg* sur le même sujet. Les analyses de l'auteur paraissent bien mettre en évidence les idées maîtresses de Luther et montrer leur cohérence avec les autres intuitions fondamentales du réformateur. Le rapprochement des deux parties manifeste suffisamment à lui seul l'irréductible opposition des deux conceptions, catholique et luthérienne, sur les ministères et avant tout celle des principes qui les commandent. Cette conclusion ne doit du reste pas paraître si surprenante, car en fin de compte c'est bien en grande partie en opposition à la doctrine catholique que Luther développa « sa » doctrine.

Dans la seconde partie de son ouvrage, le docent Persson analyse les contributions des théologiens Haute-Eglise et celles des exégètes ou systématiciens d'Uppsala, plus spécialement les travaux des professeurs Riesenfeld et Lindroth. Il semble qu'ici également ses analyses rendent fidèlement les vues développées par ces auteurs, encore que le docent B. Gärtner ait montré que, dans la présentation de P. E. Persson, la pensée du professeur Lindroth paraît plus « catholicisante » qu'elle ne l'est en réalité [16]. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, il paraît incontestable que les contributions analysées par l'auteur présentent un point de vue, nous ne disons pas catholique au sens confessionnel du mot, mais de *type* catholique au sens de l'Assemblée d'Amsterdam.

Cette constatation entraîne une double conclusion : 1) Dans la mesure où ces contributions se prétendent luthériennes, cette étiquette doit leur être refusée. Sans doute, Luther ne parle pas toujours de façon si conséquente que l'on ne puisse trouver chez lui des textes pouvant s'interpréter « catholiquement », mais la ligne de force de toute son œuvre va dans un sens irréductiblement opposé. 2) Dans la mesure où ces contributions ne se réclament que de l'Ecriture, elles posent à la Réforme une question fondamentale : Luther s'est-il trompé? Luther se savait homme, donc susceptible d'erreur; il entendait subordonner son œuvre à l'Ecriture et savait que celle-ci pouvait constamment la remettre en question. *Ecclesia reformata semper reformanda.* Doit-elle être effectivement mise en question?

Per-Erik Persson, qui n'est pas un exégète de métier, se garde prudemment de reprendre le problème exégétique dans toute son ampleur. Il laisse donc la question ouverte, se bornant à poser aux exégètes d'Uppsala quelques questions critiques. Mais il ne fait aucun doute qu'il ne soit personnellement convaincu de la fidélité du point de vue luthérien à l'Ecriture, et c'est bien ainsi que ses lecteurs l'ont compris. Du reste, de façon générale, les théologiens de l'Ecole de Lund évitent toujours de présenter Luther comme une autorité nor-

16. Dans *Svensk Pastoral Tidskrift*, n° 20 de 1961.

mative, mais, en fait, la théologie qu'ils développent et les mesures pratiques qu'ils cherchent à faire accepter sur le plan ecclésial se trouvent commandées par cet *a priori* que les intuitions majeures de Luther expriment bien le cœur du message biblique. Certains théologiens luthériens de la même tendance vont même plus loin. Ainsi Ruben Josefson, aujourd'hui évêque de Härnösand, assure que les *Ecrits de Confession* ne doivent pas seulement nous servir de guide pour nous « rendre » à l'Ecriture, mais même nous guider *dans* l'Ecriture. C'est à partir de cette conviction qu'il prétend encore que l'Eglise doit chercher à résoudre les problèmes de l'heure présente à l'aide de cette « clef » que nous donnent les *Ecrits de Confession* [17].

L'ouvrage de Per-Erik Persson se présente, avons-nous dit, comme un simple exposé typologique, purement objectif. Mais dans le climat qui règne actuellement en Suède, il était inévitable que d'autres théologiens plus polémistes et plus partisans, s'en servent comme d'une arme de bataille dans le conflit opposant théologiens de tendance dite « catholique » et ceux de tendance dite « protestante » [18]. Semblant oublier que les *Ecrits de Confession* ne sauraient constituer dans une église de type protestant la norme suprême et qu'ils demeurent eux-mêmes soumis au critère de l'Ecriture seule normative [19], oubliant de plus que Per-Erik Persson reconnaissait lui-même qu'il n'avait pas tranché le débat au plan de l'exégèse, ils prétendent placer les théologiens de tendance Haute-Eglise devant une option décisive. Ils voudraient les contraindre à choisir entre « catholicisme » et « luthéranisme » ou même plus concrètement entre « église luthérienne suédoise » et « église catholique romaine », comme si cette alternative était la seule possible [20]. Tel était du reste déjà le raisonnement de Luther dans l'une de ses dernières grandes œuvres, « *Wider Hans Worst* » : « Nous posons cette question : quelle église doit être considérée comme l'Eglise du Christ et où se trouve-t-elle?... Oui, étant donné qu'il n'y a pas d'intermédiaire, nous devons être l'église du Christ et eux l'église du diable, ou inversement [21] ! »

Quelles sont maintenant les répercussions sur le plan œcuménique des conflits internes de l'église suédoise? Vis-à-vis de l'Eglise catholique, ils ont certainement entraîné un « durcissement » confessionnel.

---

17. R. Josefson, *Herdabrev till Härnösands stift,* Stockholm, 1959, pp. 61 et 63. L'auteur a souvent exposé ce point de vue. Voir en particulier : *Bibelns auktoritet,* Stockholm, 1953 et *Den evangelisk-lutherska ståndpunkten,* dans *Kvinna, Samhället, Kyrkan,* 1958, pp. 167-171, etc.

18. On trouvera une présentation du débat provoqué par l'ouvrage du docent P. E. Persson, dans les numéros d'avril et mai de *Svensk Kyrkotidning,* et le numéro 3 de *Tro och Liv,* pp. 122-128.

19. Ce principe a encore été récemment souligné par G. Aulén, *Reformation och Katolicitet,* Stockholm, 1959.

20. Voir en particulier l'article de R. Josefson, dans *Svenska Dagbladet* du 9/4, 1961 et de G. Dahlbäck, dans *Sydsvenska Dagbladet* du 2/5, 1961.

21. *Wider Hans Worst,* dans Edition de Weimar, t. 51, p. 477.

D'une part les promoteurs du mouvement intégriste luthérien n'entendent pas se contenter de leur victoire sur le plan légal; ils cherchent encore à soumettre l'église suédoise dans toutes ses manifestations et expressions aux normes des *Ecrits de Confession*, tels qu'ils les interprètent. Autrement dit, il s'agit de la purifier de tout élément catholique ou catholicisant. Ils rêvent de faire de l'église suédoise cette église luthérienne idéale, qui n'a jamais encore existé même du temps de Luther, et d'en faire, sur le plan international, le champion du luthéranisme. Dans ces conditions, les possibilités d'un réel et fécond dialogue avec les catholiques paraissent à priori réduites. Mais ce durcissement n'est pas moins frappant chez les représentants de la tendance luthérienne « orthodoxe ». Sans doute leur insistance sur le caractère objectif de la foi et de l'institution ecclésiale devrait leur permettre de mieux apprécier le catholicisme. Mais par principe, ils s'efforcent de souligner les différences *dogmatiques* entre le luthéranisme et le catholicisme et de plus, dans les circonstances actuelles, pour mieux souligner que leur opposition à la loi sur les femmes-prêtres n'est pas commandée par des sympathies catholiques mais par leur fidélité à la tradition luthérienne et aux *Ecrits de Confession*, ils cherchent à marquer leur distance à l'égard de l'Eglise catholique. Enfin les représentants du mouvement Haute-Eglise se tiennent présentement dans l'expectative et l'on sent chez eux une sorte de découragement et de repliement sur eux-mêmes. Il est dangereux de prophétiser, mais il ne nous paraît pas impossible que, dans le proche avenir, le mouvement « intégriste » luthérien ne parvienne à exercer une influence de plus en plus prépondérante sur l'église suédoise, grâce surtout au soutien du gouvernement et à sa forte position dans l'épiscopat et les facultés de théologie.

Dans ces conditions, quelles perspectives restent ouvertes pour le dialogue œcuménique?

1) Nous voudrions tout d'abord signaler un facteur positif. Il nous paraît indéniable que les théologiens suédois s'efforcent désormais d'acquérir une connaissance plus juste et plus large du catholicisme. Aujourd'hui comme dans le passé, le luthéranisme n'a jamais pu se poser sans s'opposer. Seulement tandis que, dans le passé, les théologiens luthériens se contentaient de l'image caricaturale du catholicisme que Luther avait transmise à la postérité, ils commencent aujourd'hui à la mettre en question. Nombreux sont ceux qui encore aujourd'hui s'en satisfont, et nous pourrions multiplier les exemples. Récemment encore un éminent professeur d'histoire des religions de réputation mondiale qualifiait la conception catholique des sacrements, de magique. Tel autre éminent théologien, au cours d'un débat, opposait théologie thomiste et théologie luthérienne de la façon suivante : d'un

côté Aristote, de l'autre l'Evangile! Tel autre, auteur d'un petit ouvrage sur la confession, opposait la conception catholique et la conception luthérienne de la pénitence en ces termes : le catholique *mérite* le pardon de ses péchés; pour Luther, c'est une grâce de Dieu! Pourtant les théologiens suédois n'ont pas attendu l'exhortation de Hans Lilje à Minnéapolis, en août 1957, demandant à ses coreligionnaires d'étudier avec soin le catholicisme romain afin de savoir si les traditionnelles objections luthériennes demeuraient encore valides, pour réviser leurs idées sur l'église catholique. Certains s'efforcent même de saisir le point de vue catholique dans sa véritable originalité. A cet égard, les travaux de Nygren, Lyttkens, Persson représentent un immense progrès par rapport au passé. Parallèlement historiens et liturgistes redécouvrent le passé de l'église suédoise antérieure à la Réforme. Toutefois, le plus souvent, ces études, surtout celles des systématiciens, sont poursuivies moins dans le but de dégager les points communs que de tracer plus nettement et plus fidèlement la ligne de démarcation entre le catholicisme et le luthéranisme, sans doute afin de mieux préserver celui-ci de toute contamination catholique. Tel nous paraît être l'esprit qui anime les études des théologiens de Lund sur le catholicisme, et c'est pourquoi ils s'en tiennent au genre « symbolique » [22]. Ces théologiens ne refuseront pas des discussions amicales avec des théologiens catholiques, encore qu'en Suède même ces rencontres soient extrêmement rares, mais ces conversations sont plus guidées par le souci de s'informer et de comprendre que de vraiment chercher les voies d'union.

2) Il serait cependant injuste et faux d'en conclure que ces théologiens se désintéressent du travail œcuménique. Bien au contraire, ils sont même personnellement engagés dans ce mouvement et participent activement aux travaux des diverses commissions de *Faith and Order* [23]. Dans quelles perspectives pourtant envisagent-ils la réunion des églises? Divers articles et ouvrages d'A. Nygren et G. Wingren nous les révèlent avec une remarquable netteté. A certains égards, leur programme œcuménique peut même apparaître large et hardi.

A. Nygren s'est fait le champion d'une démarche opposée à celle d'Amsterdam et cette méthode a, lors de la Conférence de Lund en 1952, recueilli de nombreux suffrages. Au lieu de partir des divergences entre les églises, pour ensuite chercher à les aplanir progressi-

22. Sur les caractéristiques et limites de ce genre de travaux, cfr Y. Congar, *La rencontre actuelle des confessions chrétiennes,* dans *Parole et Mission, 2* (1959), pp. 105-123, spécialement p. 111.

23. Cfr G. Wingren, *Det teologiska arbetet inom Faith and Order,* dans *Kristen Gemenskap,* 33 (1960), pp. 114-118. On sait qu'A. Nygren est président de la commission « Le Christ et l'Eglise », de *Faith and Order.*

vement, A. Nygren propose au contraire de partir de l'union *déjà* réalisée des églises dans le Christ. Malgré nos divisions, nous sommes déjà un en Christ, et du reste, si cette unité n'était pas déjà donnée, nos efforts seraient vains pour la créer. Nygren présente ce programme comme la conclusion d'une longue réflexion sur les rapports entre Christ et l'Eglise tels que le Nouveau Testament nous les révèle. C'est d'ailleurs avec un immense talent que Nygren expose cette argumentation de théologie biblique et un catholique peut même parfaitement souscrire à ses conclusions : « De même que le Christ est un, de même il ne peut y avoir qu'un seul Corps du Christ, qu'un seul *Sôma Kristou*, une seule Eglise du Christ. Cette unité appartient à l'essence même de l'Eglise... Supprimer l'unité de l'Eglise reviendrait à supprimer l'Eglise elle-même [24]. »

Mais dès qu'il s'agit de définir ce qu'est cette Eglise-Corps du Christ et son rapport aux communautés concrètes, l'exposé d'A. Nygren cesse de se référer au Nouveau Testament et, implicitement comme dans *Kristus och Hans Kyrka*, ou explicitement comme dans l'un de ses articles, il se fonde uniquement alors sur l'article 7 de la *Confession d'Augsbourg* et présuppose comme allant de soi la dichotomie fondamentale de l'ecclésiologie luthérienne. On sait que l'ecclésiologie de Luther et de Mélanchthon trace une frontière insurmontable entre l'église au sens strict du mot, c'est-à-dire l'assemblée des croyants, des saints, communauté connue de Dieu, « cachée » selon l'expression préférée de Luther, et l'église au sens large du mot, c'est-à-dire la communauté extérieure où la Parole se trouve entendue et les sacrements administrés [25]. Or ces deux communautés ne se recouvrent pas, comme le précise Mélanchthon dans l'*Apologie de la Confession d'Augsbourg*, et c'est pourquoi c'est une tâche impossible de fixer les frontières de la véritable église [26]. Aucune église, au sens empirique, concret du mot, ne saurait prétendre s'identifier à l'Eglise du Christ. Mais là où la Parole est entendue et les sacrements administrés, conformément à la Parole de Dieu, il faut croire que là aussi se trouve l'Eglise du Christ. « Si deux églises, en conclut A. Nygren, prêchent chacune pour sa part purement l'évangile et administrent

---

24. A. Nygren, *Kyrkans enhet*, dans *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, 33 (1957), pp. 65-74, spécialement p. 67. Voir encore du même auteur : *Corpus Christi*, dans *En bok om Kyrkan*, Lund, 1943, pp. 13-25; *Kristus och Hans Kyrka*, Stockholm, 1955; *Dopet i ekumenisk belysning*, dans *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, 35 (1959), pp. 209-221.

25. L'on peut lire sur ce point la brève mais excellente présentation de M. J. Le Guillou, *Mission et Unité*, Paris, 1960, t. 2, pp. 200-206. En suédois, voir par exemple le récent article de R. Josefson, *Kyrkosyn och kyrkorätt, Kommentarer till bekännelseskrifternas teologi*, dans *Forum Theologicum*, XVII (1960), pp. 49-64. En allemand, cfr l'ouvrage d'ensemble de E. Kinder, *Der evangelische Glaube und die Kirche*, Berlin, 1958.

26. G. Aulén, art. *Kyrka*, dans *Nordisk Teologisk Uppslagsbok*, t. II, Lund, 1955, col. 537.

les sacrements comme le Seigneur l'a ordonné mais ont, par suite de quelques circonstances, rompu la communion entre elles, leur plus profonde communion, celle fondée en Christ, n'en subsiste pas moins [27]. » Toutefois, ajoute Nygren, il ne suffirait pas de prendre conscience de cette unité radicale, ou de se contenter d'un « comme si nous étions unis », il convient encore, pour être fidèle à la volonté du Christ, que cette unité s'exprime aussi au plan visible, spécialement sous la forme de l'intercommunion. Mais là où cette unité fondamentale ferait défaut, ce serait trahir la véritable unité de l'Eglise que d'accepter une forme quelconque d'intercommunion.

Les vues de Wingren rejoignent pour l'essentiel celles de Nygren, mais sa démarche est différente, plus historique [28]. Il prend son point de départ dans l'attitude concrète de l'église suédoise vis-à-vis des autres églises et cherche à dégager les principes qui l'ont dictée ou peuvent la justifier. L'église suédoise a accepté l'intercommunion avec l'église anglicane ; or, si l'église anglicane est de structure épiscopalienne et prétend avoir gardé la succession apostolique, elle ne reçoit pas les *Ecrits de Confession* luthériens. L'église suédoise a par ailleurs l'intercommunion avec les autres églises luthériennes, pratique traditionnelle encore qu'elle n'ait fait l'objet d'aucune tractation écrite. « Cette pratique s'impose à nous comme une évidence », assurait l'épiscopat suédois dans sa lettre à l'épiscopat de l'église anglicane en 1922. Or, si ces églises luthériennes reçoivent les *Ecrits de Confession,* elles n'ont pas la succession apostolique. L'église suédoise enfin admet même à la communion en Suède les membres de certaines sectes ; or ces sectes n'ont pas les *Ecrits de Confession* ni de structure hiérarchique. Cette pratique de l'église suédoise atteste qu'elle refuse de considérer tant la structure hiérarchique que les *Ecrits de Confession* comme des conditions *sine qua non* de l'unité. G. Wingren se propose ensuite de montrer que cette attitude est pleinement conforme à la doctrine de la *Confession d'Augsbourg* qui, en son article 7, précise : « Pour que soit assurée l'unité véritable de l'église chrétienne, il suffit d'un accord unanime dans la prédication de l'Evangile et l'administration des sacrements conformément à la Parole de Dieu [29] ». G. Wingren voudrait faire de cet article 7 la charte de la pratique œcuménique des églises luthériennes.

Deux objections pourraient toutefois être adressées à ce programme, d'un point de vue luthérien. D'abord ne revient-il pas à substituer

---

27. A. Nygren, *Kyrkans enhet,* dans *Svensk Teologisk Kvartalskrift,* 33 (1957), p. 70. Même raisonnement dans *Kristus och Hans kyrka,* pp. 101-107.

28. G. Wingren, *Svenska kyrkans ekumeniska ansvar,* Lund, 1959. Du même : *Kyrkoordning och enhet. Reflexioner kring nyare ekumenisk litteratur,* dans *Svensk Teologisk Kvartalskrift,* 34 (1958), pp. 270-280.

29. Nous citons les diverses versions de la *Confession d'Augsbourg* d'après l'édition publiée par les éditions luthériennes, Paris-Strasbourg, 1949.

à la Norme de l'Ecriture celle de la *Confession d'Augsbourg*? A. Nygren ne fait pas allusion à cette difficulté. G. Wingren cherche par contre à la prévenir en assurant que les travaux de l'exégèse contemporaine ne sont pas parvenus à prouver que l'article 7 de la *Confession d'Augsbourg* ne serait pas conforme à l'Ecriture. Cette affirmation, même ainsi formulée, ne nous semble pas évidente, et nombre de travaux scripturaires, tant à l'étranger qu'en Suède, la mettent au contraire en question. D'autre part, est-il vrai que la *Confession d'Augsbourg* n'exige comme condition d'unité que la prédication de l'Evangile et l'administration des sacrements? Le texte latin de cet article 7 se trouve en effet formulé de la façon suivante : « Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de *doctrina* evangelii et de administratione sacramentorum ». N'est-ce pas dire que l'unité de l'église implique l'unité de doctrine, autrement dit, celle de la confession de foi? Toutefois le texte allemand du même article (on sait que les deux versions sont indépendantes et furent préparées simultanément) s'exprime de façon différente : « Dies ist gnug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, dass da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt ». Nygren et Wingren en concluent que les deux concepts « docere » et « predigen » sont équivalents et que la *Confession d'Augsbourg* reconnaît comme « norme » non *pas* une « doctrina » fixée pour ainsi dire *à côté* de l'évangile, mais « c'est l'évangile lui-même qui est la norme, *das Evangelium nach reinem Verstand* [30] ». L'unité envisagée par la *Confession d'Augsbourg* n'est pas une unité de « confession ». « Il ne s'agit pas de confession, mais d'évangile, de l'évangile en fonction... »

Cette interprétation est discutable, et le docent R. Holte d'Uppsala la considère même comme anachronique [31]. Il est douteux en effet que Luther et Mélanchthon aient partagé cette conception moderne de l'évangile comme « kérygma », celle de l'« évangile en fonction », qui ne se laisserait pas exprimer en formules dogmatiques [32]. S'il en était ainsi, comment la *Confession d'Augsbourg* pourrait-elle tant insister sur la « doctrine », introduisant 21 de ses articles par la formule suivante : « Nous enseignons... » et en concluant un grand nombre par des formules comme celle-ci : « Nous condamnons ceux qui enseignent autrement ». Il est douteux enfin que la *Formule de Concorde* ait sur ce point trahi l'intention des réformateurs : « L'unité fondamentale et

30. A. Nygren, *Kyrkans enhet*, p. 69.
31. R. Holte, *Skrift och tradition*, dans *Kyrka, Folk, Auktoritet*, Stockholm, 1960, pp. 83-87.
32. Cette conception de la Bible a été développée avant tout par R. Josefson et R. Bring. Voir spécialement de ce dernier : *Luthersk bibelsyn*, dans *En bok om Bibeln*, Lund, 1957, pp. 251-282; *Bibelns auktoritet och Bibelns bruk*, Lund, 1958; *Det frälsande ordet i Bibeln*, dans *Ny kyrklig tidskrift*, 30 (1961), pp. 45-62; *Att lyda Bibeln*, Stockholm, 1961.

durable de l'Eglise exige avant tout, proclame-t-elle, que l'on ait une formule conceptuelle synthétique, tenue uniformément, dans laquelle la doctrine que confessent les vraies églises chrétiennes soit donnée sous forme d'un bref résumé de la Parole de Dieu, de même que l'église ancienne, dans le même but, a eu ses symboles particuliers [33] ». Ne suffit-il pas d'ailleurs de lire les œuvres de Luther ou de Mélanchthon pour être convaincu que ceux-ci envisageaient pour leur église une unité de foi objective. L'interprétation proposée par Nygren, Wingren et Bring de l'article 7 de la *Confession d'Augsbourg* a pour résultat de substituer à l'unité de Confession celle d'une attitude de foi, c'est-à-dire d'une disposition intérieure de soumission à la Parole [34].

Il est vrai qu'en sens contraire l'on pourrait faire valoir le jugement porté par Luther sur l'Eglise catholique. Si, dans certains de ses écrits, il l'identifie purement et simplement à l'église du diable et refuse même de reconnaître la validité de ses sacrements, en beaucoup d'autres il n'hésite pas à la qualifier de sainte. Encore qu'elle soit pire que Sodome et Gomorre, elle est sainte, assure-t-il, par exemple dans le Commentaire de l'épître aux Galates, car au travers des déformations et des mensonges, la Parole de Dieu parvient malgré tout à se faire entendre; or là où est la Parole de Dieu, là aussi se trouve l'Eglise du Christ. C'est pourquoi même depuis la « chute » de l'Eglise catholique, depuis la « captivité babylonienne » de l'Eglise, l'Eglise du Christ a cependant toujours subsisté comme une sorte de courant souterrain [35]. Cette argumentation implique, nous semble-t-il, une conception de la Parole de type kérygmatique.

Du reste, sur le plan pratique, les divergences entre les deux tendances luthériennes, celle représentée par Nygren et Wingren, et celle des théologiens « orthodoxes » comme Holte ou Bo Giertz, sont peut-être moindres qu'il ne le semblerait à première vue. De fait, les théologiens suédois, au sein de *Faith and Order,* ont toujours insisté avec fermeté pour que soit exigée comme fondement de l'unité la confession inconditionnelle de la Seigneurie du Christ. G. Aulén, dans « *Reformation och Katolicitet* » [36], nous semble avoir bien dégagé le sens de cette exigence. Dans le luthéranisme les *Confessions de foi* ne peuvent prétendre constituer une norme distincte de l'Ecriture, elles res-

33. Nous traduisons ce texte d'après la version suédoise : *Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter,* Stockholm, 1944, p. 542.

34. Cette conséquence est explicitement reconnue par P. E. Persson, *Romerskt och Evangeliskt,* Lund, 1959, p. 46.

35. Luther, *Commentaire de l'épître aux Galates,* Edition de Weimar, t. 40/2, p. 60. Voir les textes similaires rassemblés par E. Kinder, *op. cit.,* p. 76, note 1.

36. G. Aulén, *Reformation och Katolicitet,* Stockholm, 1959. Voir aussi l'importante recension de cet ouvrage par R. Bring, dans *Svensk Teologisk Kvartalskrift,* 35 (1959), pp. 111-120.

tent soumises elles-mêmes à cette norme et donc théoriquement réformables. Elles ne visent qu'à défendre l'Ecriture contre des erreurs concrètes ou de fausses interprétations. La confession de la Seigneurie du Christ cependant n'est pas réellement distincte de l'Ecriture, car toute l'Ecriture n'est rien d'autre qu'une confession du Kyrios. Toutefois, cette confession de la Seigneurie du Christ est ainsi interprétée par G. Aulén, comme du reste par les autres théologiens luthériens suédois, qu'elle s'identifie à l'affirmation de la justification par la foi seule. Cette interprétation qui peut surprendre un catholique s'accorde bien cependant à la vue de Luther sur la Bible. Car Luther ne s'est pas borné à juxtaposer le principe formel de la Réforme « Sola Scriptura » et le principe matériel « Sola fide », pour reprendre les expressions de Mélanchthon. En réalité il s'agit de la même chose et, comme le professeur Bring l'a souvent répété, « l'Ecriture est interprétée droitement par la doctrine de la justification et celle-ci constitue le cœur même de l'Ecriture et dégage sa signification essentielle ». C'est pourquoi, même sans le dire explicitement, Nygren et Wingren imposent également comme condition de l'intercommunion l'exigence d'une unité de Confession, celle de la Seigneurie du Christ entendue de telle façon qu'elle implique la doctrine du « Sola fide ». Précisément, parce que cette exigence, pour un luthérien suédois, est pour ainsi dire évidente, elle ne se trouve pas toujours explicitement énoncée et un catholique risque de s'y tromper. Le mérite de G. Aulén est d'écarter toute ambiguïté.

3) Longtemps les travaux des œcuménistes catholiques n'ont guère retenu l'attention des théologiens suédois. Il est vrai que jusqu'à une date récente les ouvrages catholiques dans ce domaine sont restés relativement peu nombreux et que ceux écrits en français, en raison même de la langue, demeuraient difficilement accessibles à la plupart des théologiens suédois. Encore que, même aujourd'hui, les travaux catholiques n'aient pas obtenu toute l'audience qu'ils méritent, la situation s'est considérablement transformée. La revue œcuménique inter-scandinave « *Kristen Gemenskap* » suit attentivement les événements catholiques de portée œcuménique et signale dans sa chronique les articles parus dans *Irenikon* et *Istina*. Il convient aussi de mentionner quelques ouvrages ou articles suédois qui analysent, d'un point de vue critique, les études œcuméniques catholiques. Par exemple G. Aulén dans « *Reformation och katolicitet* » présente et critique « *Vraie et Fausse Réforme de l'Eglise* » du P. Congar, « *Du protestantisme à l'Eglise* » du P. Bouyer et deux ouvrages catholiques sur la liturgie, celui de Divo Barsotti, « *Le mystère chrétien et la Parole de Dieu* », et « *La vie de la liturgie* » du P. Bouyer. Envisageant les grands problèmes œcuméniques d'aujourd'hui (Ecriture, tradition, justifica-

tion, sacrifice de la messe [37]), il engage un dialogue avec ces théologiens catholiques. Il reconnaît leur largeur de vue, leur effort pour comprendre de l'intérieur la Réforme; il sait apprécier le renouveau biblique et liturgique de l'église catholique. « Mais en même temps, ajoute-t-il, nous avons aussi rencontré une accentuation des conceptions institutionnelle et hiérarchique de l'Eglise et parallèlement la proclamation de dogmes nouveaux sans fondement ni dans l'Ecriture ni même dans la tradition... enfin nous avons rencontré une critique mordante de ce qu'ils appellent les négations de la Réforme, qui, pensent-ils, sont dues à la décadence du moyen âge finissant ». Aux conceptions catholiques, il oppose celles de Luther, qu'il suppose être fidèles à l'Ecriture. Aussi cet ouvrage n'aboutit en fin de compte qu'à tracer plus nettement la frontière entre catholicisme et luthéranisme. Mais la manière dont cet effort de délimitation est mené, témoigne d'un réel esprit œcuménique.

Dans un petit article intitulé *Ekumenik och teologi* [38], le professeur G. Wingren examine, d'un point de vue critique, l'« *Histoire doctrinale du mouvement œcuménique* » du professeur G. Thils et « *A la rencontre du protestantisme* » du Père G. Tavard. Nous ne retiendrons ici que sa critique de la notion de « *Vestigia Ecclesiae* » que G. Thils avait exposée avec une certaine ampleur. « Sans vouloir ni croire y trouver la solution du problème œcuménique, assurait celui-ci, on peut la considérer comme un chapitre de l'ecclésiologie catholique important en lui-même et susceptible d'apporter une certaine clarté dans les discussions doctrinales que nous engageons entre chrétiens désunis [39] ». Le professeur Wingren récuse radicalement cette notion, comme impliquant une ecclésiologie de type catholique. Elle présuppose que les églises possèdent des valeurs de nature ecclésiale, autrement dit des qualités immanentes. Une telle conception est incompatible avec les vues fondamentales des réformateurs, et spécialement la doctrine « simul iustus et peccator », qui s'applique également à l'église. L'église en tant que communauté humaine ne saurait jamais *posséder* aucune valeur divine. Elle se tient toujours et nécessairement *vis-à-vis* du Christ comme un monde où règnent le péché et la division et que le Christ vient sauver par pure grâce. Dans son récent livre « *Evangeliet och Kyrkan* », Wingren reprend cette critique, s'étonnant de ce que certains théologiens luthériens acceptent cette terminologie [40]. Le professeur Wingren souhaiterait même que cette expression soit ex-

37. G. Aulén a consacré un ouvrage spécial à ce problème : *För eder utgiven. En bok om nattvardens offermotiv,* Stockholm, 1956.

38. G. Wingren, *Ekumenik och teologi,* dans *Studier tillägnade Hjalmar Lindroth,* Uppsala, 1958, pp. 140-150.

39. G. Thils, *Histoire doctrinale du mouvement œcuménique,* Louvain, 1955, p. 183.

40. G. Wingren, *Evangeliet och Kyrkan,* Lund, 1960, p. 139.

purgée des documents de Toronto et bannie du vocabulaire œcuménique. A cette notion, il oppose la doctrine luthérienne des « *Notae Ecclesiae* », qui n'attribue aucune qualité immanente à l'église et n'évoque que l'*acte* miséricordieux et sauveur de Dieu [41]. Autrement dit, G. Wingren rejette catégoriquement les perspectives œcuméniques des théologiens catholiques, au nom des principes fondamentaux de la Réforme.

Si nous voulions caractériser la situation présente en Suède au point de vue œcuménique et plus spécialement par rapport au dialogue « catholique-protestant », nous pourrions peut-être la présenter à l'aide de la double rubrique suivante : « Retour à Luther » — « A la rencontre du catholicisme », même si cette « rencontre du catholicisme » n'est pas aussi générale que l'on pourrait le souhaiter, comme en témoignent quelques articles presque « haineux » publiés dans *Vår kyrka* lors de l'annonce par le pape Jean XXIII de la convocation du concile [42]. Aujourd'hui cependant un nombre croissant de théologiens sont devenus conscients des vraies dimensions de l'œcuménisme et de la nécessité d'un dialogue avec l'Eglise catholique. « La plus profonde ligne de séparation passe entre l'église de Rome et le reste de la chrétienté, écrivait par exemple, en 1950, Y. Brilioth, archevêque d'Uppsala, dans sa lettre pastorale. Nous ne savons pas si le temps est venu où elle sera surmontée. Mais beaucoup de signes attestent que le même effort vers l'unité et la compréhension se trouve également à l'œuvre chez beaucoup de chrétiens de l'église romaine [43] » et, pour sa part, il s'en réjouissait profondément. De même G. Aulén dans « *Reformation och Katolicitet* » s'exprimait en ces termes : « Rome n'a pas jusqu'ici officiellement participé aux débats œcuméniques. Mais, à bon droit l'on peut dire que Rome y fut tout le temps invisiblement présente. Les participants des Conférences n'ont pu raisonnablement éliminer le fait que la plus importante confession de la chrétienté se tenait au dehors. Le terme œcuménique à lui seul suffit à constamment rappeler que le but ne peut pas consister à ériger une communauté chrétienne à côté de Rome, encore moins en opposition à Rome [44] ».

Toutefois, et cette constatation nous semble avoir une portée beaucoup plus générale, ce mouvement « A la rencontre du catholicisme » en Suède s'est trouvé constamment comme mis en échec par le mou-

41. Sur les *Notae Ecclesiae,* cfr E. Kinder, *op. cit.,* pp. 50-54, 103-114.

42. Ces articles sont d'autant plus regrettables qu'ils sont parus dans « *Vår kyrka* », hebdomadaire paroissial de l'église suédoise, qui a un gros tirage. Cfr d'autres réactions de la presse suédoise à l'annonce du concile, dans *Vers l'unité chrétienne,* XII (1959), n° 6, pp. 51-52.

43. Ingve Brilioth, *Herdabrev till Uppsala ärkestift,* Stockholm, 1950, p. 56. On sait que les évêques suédois publient une seule lettre pastorale au moment de la prise en charge de leurs fonctions.

44. G. Aulén, *op. cit.,* p. 26.

vement « Retour à Luther ». Comment du reste pourrait-il en être autrement, car il est bien vrai qu'entre les *Ecrits de Confession,* par exemple, et la doctrine catholique l'opposition est irréductible. Nous avons nous-même cherché à le montrer sur un ou deux points précis [45]. Les vues de Luther et de Calvin furent en effet essentiellement commandées par leur rejet des « hérésies » romaines. C'est ce fait que le professeur Skydsgaard a voulu exprimer dans cette formule qu'il a souvent répétée : « Es ist eine eigentümliche Tatsache, dass Luthertum und römischer Katholizismus niemals voneinander haben loskommen können [46] ». Cette formule nous paraît discutable et même inexacte si par elle le professeur Skydsgaard entend dire que le catholicisme romain, post-tridentin, doit se définir essentiellement comme la négation du protestantisme, autrement dit comme un anti-luthéranisme [47]. Par contre, nous pensons qu'il est exact que les négations de la Réforme lui sont essentielles. Sans doute, l'on doit se demander avec le P. Bouyer si les éléments « négatifs » du luthéranisme ne seraient pas de quelque manière accidentels, dus à la situation décadente de la théologie catholique de la fin du moyen âge. Les négations des réformateurs viseraient alors moins la véritable doctrine catholique que les déformations d'une théologie décadente. Cette thèse fut, on le sait, rejetée par la majorité des théologiens luthériens et le docent Persson, dans sa recension de l'ouvrage du P. Bouyer, a vigoureusement affirmé que les négations de Luther visaient à protéger la vraie doctrine évangélique. Les théologiens et croyants luthériens ont de fait toujours interprété la particule « sola » dans « sola fide » ou « sola scriptura » comme une particule exclusive (et jamais comme inclusive). Les négations sont vraiment essentielles aux intuitions de Luther [48]. Sans reprendre la thèse du P. Bouyer, les Pères Congar et Tavard ont récemment cherché à montrer que la position de Luther sur les rapports « Ecriture et Tradition » avait été commandée par la problématique ruineuse de la fin du moyen âge posant « Ecriture » et « Eglise » comme deux réalités envisagées séparément l'une de l'autre et, pour ainsi dire, mises en compétition [49]. Cette constatation ouvre la porte au dialogue œcuméni-

45. Cfr F. Refoulé, *Problèmes luthériens vus de Suède* (sur la justification), dans *Istina,* 1958, n° 3, pp. 333-360; *Kyrkan och den Helige Ande hos Luther och den katolska teologin,* dans *Lumen,* 3 (1961), n° 12, pp. 145-179.

46. K. E. Skydsgaard, *Römischer Katholizismus und evangelisches Luthertum. Zur Beleuchtung ihres gegenseitigen Verhältnisses heute,* dans *World Lutheranism of Today. A Tribute to Anders Nygren* 15 november 1950, Stockholm, 1950, pp. 294-321, texte cité page 296. — La même idée a été reprise et développée dans *« Katolicism och Protestantism »,* Lund, 1954, pp. 32-56.

47. Voir les critiques du P. Raulin, *Ja och Nej till katolicismen. Ett svar till professor Skydsgaard,* Stockholm, 1954, pp. 5-8; et les nôtres dans *Katolikens ekumeniska hållning inför protestanten,* dans *Catholica,* 18 (1961), pp. 1-13.

48. Cfr les remarques de E. Wolf, *Peregrinatio,* München, 1954, p. 119, et celles de P. E. Persson, dans sa recension de l'ouvrage du P. Bouyer, dans *Svensk Teologisk Kvartalskrift,* 31 (1955), pp. 212-216.

49. Cfr G. H. Tavard, *Holy Writ or Holy Church,* Londres, 1959, pp. 22-

que, car l'on pourrait penser que Luther n'aurait point protesté contre une doctrine catholique mieux équilibrée ou plus authentique. Les textes cités par le P. Congar ou par le P. Tavard témoignent de l'existence d'une telle problématique à la fin du moyen âge et il est certain qu'elle devait même s'accentuer au XVI[e] siècle au cours de la polémique entre théologiens catholiques et théologiens réformés [50]. Nous avouons pourtant que ces deux ouvrages ne nous ont pas pleinement convaincu, car si nous lisons par exemple les *Dictata super Psalterium* du jeune Luther quand il était encore catholique [51], ou les œuvres de certains de ses premiers adversaires, par exemple l'*Apologia pro veritate catholicae et apostolicae fidei* de Catharin [52] ou encore les déclarations de Jean Eck à Leipzig [53], nous y découvrons une conception des rapports Eglise et Ecriture parfaitement équilibrée, nous semble-t-il. Même dans son traité contre Silvester Prieras, qui pourtant met radicalement en cause l'autorité de l'Eglise, Luther exprime encore le rapport Eglise-Ecriture en termes particulièrement heureux, même si le passage auquel nous pensons et que nous allons citer, paraît incompatible avec le thème majeur de l'écrit. Silvester Prieras était Maître du Sacré Palais en 1517 et c'est en cette qualité qu'il eut à prendre connaissance des 95 thèses de Luther sur les indulgences. Bien que théologien médiocre et étroit, Silvester Prieras eut le mérite de pressentir les vraies dimensions des protestations de Luther et il voulut contraindre celui-ci à dévoiler ses plus profondes intentions. Dans ce

---

46; Y. Congar, *La tradition et les traditions. Essai historique,* Paris, 1960, pp. 132-134.

50. Voir les textes cités par Peter Fraenkel, *Testimonia Patrum,* Genève, 1961, pp. 228-234, spécialement le texte de Cochlaeus cité p. 234, note 85.

51. Nous avons rassemblé quelques textes significatifs dans notre article : *Kyrkan och den Helige Ande hos Luther och den katolska teologin, Lumen,* 3 (1961), pp. 148 sqq. Cfr également les articles dont l'objet est cependant plus large de H. Fagerberg, *Die Kirche in Luthers Psalmensvorlesungen 1513-1515,* dans *Gedenkschrift für D. Werner Elert,* Berlin, 1955, pp. 109-118 et de W. Maurer, *Kirche und Geschichte nach Luthers Dictata super Psalterium,* dans *Luthersforschung Heute,* Berlin, 1958, pp. 85-101.

52. Par exemple le texte suivant : « Potuit quidem hoc dicere et vere dicere reverendus dominus (Luther), quod Papa super interpretationem Scripturae esset, idest quod ad eum, non ad te pertineret de veritate interpretationis Scripturam decidere, et quod placuerit canonice improbare vel reprobare. Et tu, homo omnium malignissime, ais, quod facit papam super scripturas, cum tamen totum hoc a Scripturis accipimus, quod papae tribuimus... » (Ambrosius Catharinus Politus, *Apologia pro veritate...* hersg. J. Schweizer, *Corpus Catholicorum, 27,* Münster i W., 1956, p. 74).

53. Bornons-nous à deux textes : « Similiter bene novimus, ecclesiam non posse facere Euangelia : tamen ecclesia facit, ut relictis Nicodemi, Bartolomei, Thomœ et aliorum Euangeliis quattuor dumtaxat indubitatam fidem adhibeamus, in quo ecclesie iudicio standum est in Euangeliorum acceptatione. Ita et in sacrarum scripturarum intelligentia et expositione » (*Disputation de Leipzig,* Edition de Weimar, t. II, p. 335, 15-19). — « ... malo credere concilio, quod a spiritu sancto regitur, quam domino Luthero, non quod concilium faciat aliquid de scriptura quod non sit, sed quod credam concilium melius habere sensum et intelligentiam scripturarum decernendo, hoc esse de scriptura quod in scriptura reperitur » (*Ibid.,* p. 335, 3-7).

but, il lui demanda de faire connaître ses « fundamenta », c'est-à-dire les présupposés de sa théologie. Donnant l'exemple, il présenta ses propres « fundamenta ». Ceux-ci manifestent que Silvester Prieras partageait cette problématique mal équilibrée sur laquelle le P. Tavard et le P. Congar ont récemment attiré l'attention. Luther sut immédiatement découvrir le point « faible » de l'argumentation de Silvester et, dans sa réponse, il critiqua habilement cette problématique. Il commence sans doute par critiquer une expression déjà universellement reçue dans l'Eglise, encore que saint Thomas dans son Commentaire des Sentences hésitait à l'adopter. Mais l'argumentation de Luther nous semble autrement irréprochable :

« Miror, quid velis, quod Ecclesiam Romanam fidei regulam vocas. Ego credidi semper, quod fides esset regula Romanae Ecclesiae et omnium Ecclesiarum... Rogo, eousque digneris adulari Romanae Ecclesiae, ut eam permittas disciplinam esse fidei, quae reguletur fide, non regulet fidem. Sed forte haec verbi est controversia. Quia regulam fidei improprie locutus vocas quod ad eam fidem, quam Romana Ecclesia profitetur, omnium fides debet conformari. Et placet mirifice. Nam et ego gratias ago Christo, quod hanc unam Ecclesiam in terris ita servat ingenti et quod solum possit probare fidem nostram esse veram miraculo, ut numquam a vera fide ullo suo decreto recesserit [54]... »

Nous croyons donc pouvoir en conclure que Luther était parfaitement conscient de la portée de ses négations et que celles-ci ne visaient pas seulement une présentation décadente de la foi mais bien le cœur même de la foi catholique.

Dans ces conditions, « Retour à Luther » et « A la rencontre du catholicisme » doivent nécessairement apparaître comme deux attitudes contradictoires, s'excluant l'une l'autre, et c'est bien ce que manifeste la situation présente en Suède. Un vrai et positif dialogue entre catholiques et luthériens se trouve donc comme bloqué d'avance aussi longtemps que les théologiens luthériens ne sont pas disposés à « dépasser » Luther pour revenir aux sources mêmes de la foi, c'est-à-dire l'Ecriture et les traditions de l'Eglise primitive. Malheureusement, à l'heure actuelle, les théologiens luthériens suédois de tendance « intégriste » ne paraissent pas prêts pour un tel dépassement. Plus que jamais la tension « catholicisme-luthéranisme » semble insurmontable. Toutefois, fait nouveau et riche d'espoir, nous souffrons maintenant ensemble de l'impossibilité présente de surmonter nos divisions et nous consentons à prier ensemble pour demander à Dieu le don de l'unité. Si celle-ci devait se réaliser, elle n'apparaîtra que mieux comme la grâce de Dieu ou, comme le disait Barth à Amsterdam, le miracle créateur de Dieu seul.

Lund (Suède)
Rabygatan 9 A.

François REFOULÉ, O.P.

54. *Ad dialogum Silvestri Prieratis de potestate papae responsio* (1518). (Edition de Weimar, t. I, p. 662, 24-38).

Actes du Saint - Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Lettre encyclique « Mater et Magistra » de S.S. Jean XXIII sur les récents développements de la question sociale à la lumière de la doctrine chrétienne, en date du 15 mai 1961. — (*A.A.S.*, LIII, 1961, pp. 401-464).

Dans un prochain fascicule, la *N.R.Th.* publiera une étude sur cet important document. A cette occasion seront présentés à nos lecteurs de larges extraits du texte de l'encyclique. Dans son allocution du 14 mai dernier lors de la célébration du 70e anniversaire de *Rerum Novarum*, S.S. Jean XXIII avait fait connaître les grandes lignes de cette nouvelle encyclique (voir *N.R.Th.*, 1961, pp. 753-755).

S. CONGREGATION DU SAINT-OFFICE

Monitum du 20 juin 1961 concernant l'authentique vérité historique et objective de la Sainte Ecriture. — (*A.A.S.*, LIII, 1961, p. 507).

MONITUM

Biblicarum disciplinarum studio laudabiliter fervente, in variis regionibus sententiae et opiniones circumferuntur, quae in discrimen adducunt germanam veritatem historicam et obiectivam Scripturae Sacrae non modo Veteris Testamenti (sicut Summus Pontifex Pius XII in Litteris Encyclicis « Humani Generis » iam deploraverat (*A.A.S.*, XLII, 1950, p. 576), verum et Novi, etiam quoad dicta et facta Christi Iesu.

Cum autem huiusmodi sententiae et opiniones anxios faciant et Pastores et christifideles, Emi Patres, fidei morumque doctrinae tutandae praepositi, omnes, qui de Sacris Libris sive scripto sive verbo agunt, monendos censuerunt ut semper debita cum prudentia ac reverentia tantum argumentum pertractent, et prae oculis semper habeant SS. Patrum doctrinam atque Ecclesiae sensum ac Magisterium, ne fidelium conscientiae perturbentur neve fidei veritates laedantur.

N.B. — Hoc Monitum editur consentientibus etiam Emis Patribus Pontificiae Commissionis Biblicae.

Datum Romae, ex Aedibus S. Officii, die 20 Iunii 1961.

Sebastianus Masala, Notarius.

L'Avertissement ci-dessus est motivé par le fait qu'en divers pays se propagent des interprétations qui, présentées sous forme de jugements ou de simples opinions, ont ceci de commun qu'elles « menacent l'authentique vérité historique et objective de la Sainte Ecriture, non seulement de l'Ancien Testament, comme

Bibliographie

THEOLOGIE FONDAMENTALE

J. Daniélou. — *Approches du Christ.* Coll. Eglise et temps présent. Paris, Grasset, 1960, 19 × 12 cm., 254 p. Prix : 8,10 NF.

Ce livre « vise à briser les cloisons qui, sous le prétexte légitime de distinguer les méthodes, aboutissent en fait à diviser l'objet même sur lequel elles s'exercent » (p. 9). Il reconnaît certes la diversité des aspects que présente le Mystère du Christ; son but est même d'utiliser toutes les voies possibles et de mettre en œuvre toutes les méthodes pour en approcher. Mais il souligne avec force et persévérance la continuité qui existe entre tous ces aspects : le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi; celui que tout l'Ancien Testament annonce et préfigure et celui dont les Conciles définissent la structure ontologique; le Verbe incarné dans les mystères de sa vie terrestre et rendu présent au milieu de son Eglise sous les espèces eucharistiques; fondant l'économie sacramentaire et « sensible au cœur » des chrétiens dans l'expérience de la rencontre personnelle. Ces voies d'approche que tracent huit denses chapitres, convergent en un seul point, la réalité même de l'Incarnation qui interdit de distinguer un Jésus empirique et un Jésus nouménal et de se contenter, soit d'une connaissance historique du prophète Nazaréen, soit d'une expérience mystique du Seigneur ressuscité. On n'est dans la vérité que si l'on reconnaît la complémentarité de ces points de vue, si l'on s'aperçoit qu'ils s'incluent mutuellement. L'Incarnation est l'œuvre de Dieu qui intervient dans l'histoire : « le propre de la Révélation chrétienne, en tant qu'elle se distingue des religions, est... de porter essentiellement sur des interventions historiques de Dieu dont l'Incarnation est la plus éminente » (p. 120). Ce sens de l'histoire du salut anime la pensée du P. D.; il lui inspire ici quelques-unes des plus belles pages : sur l'Ancien Testament (*Prophéties et figures*), sur les mystères de la vie du Christ, sur le rapport qu'il y a entre l'histoire sainte et l'itinéraire spirituel de chaque chrétien (p. 234 sv.); il inspire aussi quelques pages très sévères sur Henry Duméry (p. 120-128). Il était difficile en si peu d'espace d'apporter un jugement pleinement équitable sur une œuvre toute en nuances et en détours; mais l'attaque est rude : elle dénonce avec clairvoyance les implications de la pensée de Duméry, les dangers très réellement inhérents à cette démarche intellectuelle qui ne donne pas toute sa valeur à l'événement de la Révélation; on n'oserait dire qu'elle atteint l'œuvre telle que son auteur la comprend et la défend. Quoi qu'il en soit de ces quelques pages, on ferait un seul reproche au livre du P. D. et c'est l'excès de sa richesse. On éprouve parfois, en le lisant, le genre de regrets qui saisit un voyageur obligé de traverser à pleine vitesse une contrée merveilleuse. Au moins donne-t-il l'intense désir d'y revenir : de revenir à Notre-Seigneur Jésus-Christ, à la connaissance duquel ce beau livre est la plus exacte, la plus complète et la plus attachante des introductions.

J. M. Faux, S. J.

C. M. Martini, S. J. — *Il problema storico della risurrezione negli studi recenti.* Coll. Analecta Gregoriana, vol. 104, Series Facultatis Theologicae, Sectio B (32). Rome, Univers. Grégorienne, 1959, 23 × 16 cm., XII-174 p. Prix : 1.600 lires.

Le présent ouvrage continue celui de P. De Haes sur *la Résurrection de Jésus dans l'apologétique des cinquante dernières années,* publié dans la même collection en 1953 (cfr *N.R.Th.,* 1955, p. 651). L'enquête de M. De Haes s'arrêtait aux environs de 1940; celle du P. M. couvre la période suivante jusqu'en décem-

bre 1957. Elle s'étend à tous les travaux relatifs à la Résurrection sans se limiter aux publications catholiques; on a cependant exclu, pour des raisons pratiques, l'œuvre de Bultmann et les études qui s'y rapportent directement. Nous trouvons ici les résultats de vingt ans de recherches; ils ne sont point classés par auteurs ou par courants mais par problèmes, de sorte que le livre se présente comme une succession de *status quaestionis*. Quatre chapitres étudient successivement, du point de vue de la critique littéraire, les sources de la prédication primitive (discours des Actes, 1 Cor. 15, 3b-7, professions de foi, prières) et les récits évangéliques de la Résurrection, puis, du point de vue de la critique historique, le contenu du message pascal primitif et celui des récits évangéliques : les problèmes du tombeau vide, des apparitions (lieu, mode et temps), de l'Ascension sont ainsi discutés. Une introduction a au préalable situé la question de la Résurrection dans l'ensemble de la recherche exégétique actuelle; un dernier chapitre tire les conclusions. La documentation est solide et clairement présentée (non sans quelques répétitions parfois, difficilement évitables dans un travail de ce genre); les analyses sont exactes, les prises de position judicieuses. Un seul gros défaut qu'il faut signaler pourtant : il y a beaucoup trop de fautes dans l'orthographe des noms propres et des textes non-italiens, surtout français (presque tous les textes français cités contiennent au moins une faute : ainsi p. 7, n. 18; p. 8, n. 20; p. 24, n. 65 et n. 69; p. 31; p. 47, n. 23; p. 55, n. 51; p. 84, n. 26; p. 86; p. 90; p. 100; p. 108, n. 126; p. 131, n. 70 ter; p. 144, n. 131. Le *Recueil Cerfaux* est écrit : Receuil; on trouve ipothétique (p. 24), cathéchèse (p. 100), agiographique (p. 144) et les accents français sont distribués avec une grande fantaisie). Faisant le point de la recherche sur un problème essentiel, l'ouvrage rendra de précieux services. Après l'avoir lu, on a l'impression qu'un véritable tournant est en train de s'opérer dans les études sur le sujet. Naguère encore, l'existence de diverses traditions pascales, l'idée qu'on pouvait distinguer des couches dans les récits, discerner une évolution, tout cela paraissait impliquer l'inconsistance de la foi en la Résurrection. Les exégètes indépendants y trouvaient le point de départ d'interprétations plus ou moins rationalistes; les apologètes catholiques se croyaient obligés de nier la diversité et tentaient des concordismes impossibles. Aujourd'hui on s'aperçoit qu'une analyse historique et littéraire, attentive aux intentions théologiques des rédacteurs comme aux formes élémentaires des récits, en éclairant les motifs de la diversité et les étapes de l'évolution, mettent en lumière l'unité foncière de la tradition et l'homogénéité de son développement. Le P. M. pense à juste titre que ce genre de recherche, souple, sobre, sereine, utilisant diverses méthodes, sans hâte de construire et sans préjugés, peut progresser encore et faire progresser notre connaissance de ce problème central. J. M. Faux, S. J.

H. Grass. — *Ostergeschehen und Osterberichte*. Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1956, 25 × 17 cm., 302 p.

L'auteur n'est pas un exégète de profession mais un théologien « systématique ». Il estime nécessaire de réagir contre une tendance de la théologie (protestante) contemporaine à dédaigner les problèmes historico-critiques et c'est pourquoi, avant de tenter une interprétation de l'événement pascal (Ostergeschehen), il s'est astreint à une enquête très étendue et approfondie sur les récits de résurrection (Osterberichte). L'ouvrage est bien construit, une table détaillée et de brefs résumés des résultats atteints à la fin de chaque chapitre en facilitent la lecture et la consultation. Les deux premières parties : récits évangéliques de résurrection et témoignage de Paul examinent le détail des sources. L'auteur se rallie, en critique littéraire, à des positions très radicales. Seul le témoignage de Paul trouve grâce à ses yeux, attestant le fait d'apparitions aux apôtres. Les récits évangéliques peuvent être utilisés dans la mesure où ils s'accordent avec le témoignage de Paul mais ils ont tous un caractère fortement légendaire. Après la critique littéraire, l'auteur passe à la critique historique et analyse les différents aspects de l'événement de Pâques : lieu des apparitions, résurrection le troisième jour, tombeau vide et corps ressuscité, mode des apparitions et leur interprétation théologique, paroles du ressuscité. Les conceptions du tombeau vide et d'une corporalité intramondaine (welthafte Leibhaftigkeit)

de beaucoup de choses excellentes, utilisent trop souvent, comme si elles allaient de soi, des opinions ou des hypothèses, émises ou défendues par certains, mais qui sont loin d'être communément reçues chez les critiques. Tels sont, en substance, les défauts de cette « Vie de Jésus », qui risque d'induire le grand public qu'elle veut atteindre à ne retenir du Jésus de l'histoire que ce que M. Steinmann en a gardé. Historiquement parlant, cela apparaît vraiment trop peu.

C. M.

Monitum du 15 juillet 1961, relatif à l'enseignement de la Théologie morale en matière d'imputabilité des actes humains, et à l'usage de la psychanalyse par les clercs et les religieux. — (*L'Oss. Rom.*, 16 juillet 1961, p. 3).

« Consciente des opinions périlleuses qui ont été souvent publiées et qui continuent à se répandre au sujet des péchés contraires au sixième commandement et de l'imputabilité des actes humains, cette suprême Sacrée Congrégation a jugé bon de promulguer les normes suivantes :

1. — Les Evêques, les Présidents des Facultés de Théologie et les Supérieurs des Séminaires et des Ecoles de Religieux devront exiger strictement de ceux qui enseignent la théologie morale ou une science voisine, qu'ils se conforment exactement à la doctrine enseignée par l'Eglise (cfr can. 129).

2. — Les censeurs ecclésiastiques devront apporter une grande prudence en recensant et en jugeant les livres et les revues où il s'agit du sixième commandement du Décalogue.

3. — Il est interdit aux Clercs et aux Religieux d'exercer la psychanalyse, en application du can. 139, § 2.

4. — Il faut désapprouver l'opinion selon laquelle une formation psychanalytique serait absolument nécessaire avant de recevoir les Ordres sacrés, ou qui voudrait imposer aux candidats au sacerdoce ou à la profession religieuse un examen ou des investigations proprement psychanalytiques. Cela vaut aussi s'il s'agit de vérifier l'aptitude requise pour le sacerdoce ou la profession religieuse. De même, les prêtres, les religieux et les religieuses ne pourront pas consulter les psychanalystes sans la permission, pour motif grave, de leur Ordinaire.

Donné à Rome, du Palais du Saint-Office, le 15 juillet 1961. »

Sébastien Masala, notaire.

Les « opinions périlleuses » sur les péchés contraires au sixième commandement et sur l'imputabilité des actes humains, dont parle le préambule et qui motivent directement les deux premières normes du *Monitum*, semblent aujourd'hui se rattacher surtout aux techniques et à la science « psychanalytiques », auxquelles sont consacrées les troisième et quatrième normes. Notre commentaire s'inspirera de cette connexion qui ressort du texte, sans cependant s'y limiter, puisque les deux premières normes sont formulées de manière générale et dépassent les déviations de la seule psychanalyse.

1.-2. La première norme rappelle aux autorités responsables leur devoir d'exiger des professeurs des Facultés Théologiques et des Séminaires des deux clergés, un enseignement de la théologie morale et branches voisines, fidèle à la doctrine de l'Eglise (cfr can. 129), spécialement sur les deux objets en cause. Cette même doctrine de l'Eglise devra inspirer aux censeurs ecclésiastiques la

vigilance renforcée, que leur recommande la seconde norme dans les mêmes matières.

Quelle est cette « doctrine de l'Eglise »? Nous ne saurions tenter de l'exposer ici, même en un bref résumé. Bornons-nous à rappeler les influences plus actuelles qui la mettent en péril.

Pour la conscience spontanée du chrétien supposé normal et formé, l'acte imputable ne semble pas si difficile à discerner. C'est l'acte que j'accomplis avec la connaissance actuelle de sa valeur morale — bonne ou mauvaise — et avec une liberté suffisante pour me laisser la conscience que j'aurais les moyens de ne pas agir comme j'agis, bien ou mal. Cette expérience vitale, et quasi immédiate, fruit et signe de la bonne santé morale, il n'est pas rare aujourd'hui de la voir battue en brèche et dangereusement affaiblie au nom de certaines positions de la psychologie psychanalytique ou en raison d'une pensée teintée de cet existentialisme dont notre atmosphère actuelle est imprégnée.

Parmi les tendances de *certains* psychanalystes, notons les suivantes :

1. Le pansexualisme de la vie instinctive, d'où l'on conclurait au caractère toujours involontaire, ou même contraignant, voire normal et sans vraie portée, d'actions d'ordre sexuel, que l'enseignement traditionnel qualifie de péchés, graves *de soi*, telle la masturbation.

2. Plus généralement, le déterminisme instinctif de l'éducation première, acquis dès les jeunes années sous des influences accidentelles, auxquelles le sujet ne pourra rien changer et qui, inexorablement, va décider de ses comportements, de telle sorte que jamais, ou presque jamais, en certains domaines du moins où l'instinct est prépondérant, telle la sexualité, les conditions de liberté, requises pour qu'il y ait péché mortel, ne seront réalisées.

3. Les méfaits attribués indistinctement au « sur-moi », ou moi instinctif formé par refoulement à la suite des influences éducatives; ce qui conduit à bannir de l'éducation toute autorité, tout châtiment, et finalement toute formation, par crainte d'engendrer des « complexes » ou des « fixations » infantiles; l'acte humain est alors, pour ainsi dire, détaché de son contenu, réduit à l'option pure, comme si l'instinctivité ne faisait pas partie d'une personnalité spirituelle et n'avait pas à être dirigée, orientée dès les premiers pas de la vie, avec sagesse certes, dans le sens objectif et réel que lui a donné le Créateur de la nature humaine.

4. La cure psychanalytique qui, selon certains, demanderait « une méthode exclusivement sexuelle », sans égards pour l'évocation illimitée des « abréactions », et pourrait se conduire dans une atmosphère d'amoralisme complet, où la doctrine de l'imputabilité des actes humains n'aurait plus aucun rôle à jouer.

Quant à la pensée d'orientation existentialiste, loin de réduire, jusqu'à l'ignorer tout à fait, la liberté de beaucoup d'actes humains, elle exalte au contraire trop exclusivement la libre option, et modifie ainsi profondément *l'objet* de l'imputabilité, la conception même de la valeur morale. Sa tendance en effet, c'est de privilégier à tel point dans l'acte humain la part du sujet, que s'amenuise et disparaisse presque la part de l'« objet moral ». Or ceci, c'est la part de la connaissance universelle, de cette connaissance qui découvre et affirme les lois divines de la vie. On accuse cette connaissance de n'édicter ses règles générales que dans « l'abstrait » [1], tandis que l'acte humain, se réalisant seulement dans le cas

1. Reconnaissons l'équivoque possible. « Abstraite » est incontestablement, c'est-à-dire « extraite des expériences sensibles particulières », *l'image* généralisée, schématisée, qui entre dans un concept moral universel. Mais le *concept* lui-

individuel, suppose une autre connaissance, celle du cas unique, seule connaissance « concrète ». On en arrive à n'accorder à la règle universelle qu'une valeur toute relative. Pour une telle pensée, l'imputabilité de l'acte humain, c'est uniquement, ou du moins principalement, son privilège de *pouvoir être choisi* en dernier ressort par *ma* liberté, cela dans une solution réellement inédite et unique, qu'elle doit avoir le courage *d'inventer et d'adopter pour chaque fois*. Là serait son « mérite » [2].

Une fois admise cette conception, il semble inévitable de tomber dans un « situationisme » plus ou moins accentué, même si, méritoirement sans doute, on maintient le contact avec la manière de parler imposée récemment par le Saint-Office en cette matière [3]. N'évitant que verbalement la morale de situation, certains se réfugient dans un « prudentialisme » plus ou moins indépendant des règles universelles [4]. Ou bien ils font valoir une « primauté de la charité », comprise au rebours de sa nature, comme un subjectivisme supérieur à la loi, alors que la charité, âme et « forme » existentielle de la vie morale chrétienne, ne saurait que commander l'accomplissement de toutes les lois [5]. Mentionnons encore dans la même ligne d'« opinions périlleuses » la « morale de l'intention » qui, en privilégiant la bonne intention, ébranle la morale objective et son principe fondamental, l'un des plus affirmés de la morale chrétienne : Les actes humains sont « spécifiés », c'est-à-dire bons ou mauvais, avant tout par leur « objet », cet *objet* étant compris d'abord au sens strict, précisément par distinction de l'*intention* (operantis).

On le voit, à la base de toutes ces déviations, parfois très peu accentuées sans doute, mais toujours « périlleuses » par les conséquences où elles tendent, il y a une philosophie inadéquate de l'objet moral [6].

---

même, c'est-à-dire l'affirmation absolue de la loi, ne saurait être moins assuré en moi, moins vivant comme idée, moins « concret » par conséquent que tout cas particulier. C'est même le contraire. Ainsi se justifie la manière de parler qu'impose le Saint-Office; le cas particulier n'est que *l'application* de la loi universelle; il ne suppose pas une *affirmation ajoutée* venant du sujet, lequel ferait ainsi lui-même, du moins en partie, *sa* loi dans la situation.

2. Certains auteurs ne requièrent cette « invention » de *ma* loi que pour décider de ma *perfection* : très prudemment, ils refusent de la permettre en matière d'obligations graves, lesquelles doivent rester objectivement intangibles. Illogiques envers leur principe, ils évitent ainsi, du moins en matière grave, la morale de situation. Mais ne devraient-ils pas revoir le principe? Pour la créature, la vraie valeur morale, faire le bien, ce sera toujours l'*accepter librement. Se soumettre à l'objet* moral, c'est recevoir Dieu. — D'autres, tout en affirmant la valeur absolue de la loi, croient devoir, dans la pratique, « laisser chaque conscience à ses options », même contraires à la loi. Dieu ne nous jugera-t-il pas selon notre conscience? — C'est de nouveau exalter l'individuel aux dépens de la morale objective, c'est glisser ou laisser glisser autrui vers le situationisme. C'est oublier que l'option fondamentale de toute conscience, c'est de se savoir obligée à chercher le bien *vrai* pour s'y soumettre librement de tout son cœur. On ne respecte une conscience qu'en la persuadant charitablement du bien *vrai*. Et le *vrai* moral existe en dehors et au-dessus de l'individuel.

3. *Instruction relative à la morale de situation*, voir *N.R.Th.*, 1956, p. 649-650.

4. Cfr notre article : *Le Primat de la Charité comme méthode de théologie morale*, dans *N.R.Th.*, 1961, p. 500-501.

5. Voir *Le Primat de la Charité en morale surnaturelle*, dans *N.R.Th.*, 1961, p. 260, et surtout l'art. cité à la note 4, *N.R.Th.*, 1961, p. 499.

6. Toujours, la pensée morale chrétienne a distingué la bonne intention, certes indispensable (*intentio operantis*) de l'*objet*, c'est-à-dire : ce que je fais réellement. Mais elle conçoit alors l'objet comme voulu : il s'agit en effet d'un objet moral. Elle doit donc le définir : *Ce que je fais volontairement*, ce qui dit tout autre chose que : *Ce que je veux faire*. Aussi, à propos de cet objet, parlons-nous de l'*intentio operis*, l'intention inclue nécessairement dans : ce que je fais volon-

Comment échapper à ces opinions périlleuses? Avant tout, la révélation nous apporte des données certaines qui ont fait, de tout temps, la base de l'enseignement de l'Eglise. La révélation nous présente l'histoire de l'humanité comme un tissu de péchés, de vrais péchés volontaires et imputables, y compris ceux de la chair. De ces péchés, il a fallu que le Christ nous sauvât au prix de tout son sang. Pour cela, il a agonisé au jardin, il est mort sur la croix, il s'offre tous les jours en sacrifice de propitiation et d'imploration. Si, au lieu de répondre de ses actes sur son salut éternel, l'homme n'était guère que le jouet de ses pulsions inconscientes, on se demande pourquoi le salut du monde serait si dramatique, pourquoi il aurait demandé du Christ tant d'exemples coûteux et tant de souffrances, chargés de conquérir notre libre amour, pourquoi tous les jours il réclamerait le martyre sans cesse renaissant des disciples du Christ.

C'est la révélation encore que l'enseignement de l'Eglise a toujours opposée victorieusement à tout ce qui diminuerait l'acte humain dans sa valeur objective. Tragiquement victime des péchés des hommes, et seule source de la grâce qui nous sauve, le Christ a cependant toujours affirmé la responsabilité humaine, qu'il a honorée de ses exemples et de ses enseignements. Il a prêché la soumission objective aux lois du Créateur, la fidélité objective aux œuvres de la Rédemption. Certes, il a condamné tout formalisme, tout légalisme (en termes philosophiques, nous traduirions : tout « chosisme », toute matérialisation de l'« objet moral »). Il a remis au cœur de la vie morale la grande « intention » d'amour qui en fait la valeur, mais, à ses yeux, la charité est l'âme d'une vie *objectivement bonne*. Et toute la tradition l'a répété à l'envi : « Si vous m'aimez, gardez mes commandements, ***faites ce que*** je vous ai dit ».

Cette conception saine, réaliste, constructive de la vie morale chrétienne, le théologien se doit de la comprendre, de l'expliquer, de la justifier par une philosophie qui, sans doute, reposera sur ses propres démonstrations, mais qui doit trouver, dans les données révélées certaines, sa vérification. Entre la morale évangélique et la pensée humaine, il ne peut y avoir d'opposition. Une philosophie qui opposerait dangereusement, comme on l'a vu, la connaissance universelle de la loi, déclarée « abstraite », au jugement particulier de la conscience considéré comme la seule valeur concrète, ferait bien de revoir ses positions [7]. Elle semble en effet incapable d'intégrer la valeur pleinement concrète et vraiment universelle de l'« objet moral » [8], c'est-à-dire de la connaissance que j'ai de la loi divine, connaissance que j'acquiers dans mon jugement de conscience [9].

3-4. La *psychanalyse* désigne d'abord une méthode de traitement de certains désordres psychiques, ensuite une science qui s'est développée à partir de cette méthode de traitement et en éclaire désormais l'application. Cette science veut expliquer la formation du psychisme humain dès les premiers moments de l'exis-

---

tairement. C'est cet objet, volontairement admis ou posé dans le réel, qui spécifie d'abord l'acte humain et que la bonne intention (operantis) ne saurait compenser, s'il est mauvais par lui-même.

7. Revoir plus haut la note 1.

8. Par exemple : le meurtre (volontaire) est un mal moral grave, absolument défendu. Si jamais *tuer* un homme apparaît comme honnête, ou du moins non mauvais, c'est qu'il ne s'agira pas d'un « meurtre », mais par exemple de l'exécution d'une sentence juste par le bourreau, ou de la défense légitime contre l'injuste agresseur, etc. L'objet moral au sens strict est *ce que je fais volontairement*, par distinction des intentions *operantis* que j'y ajouterais.

9. Qu'on nous permette de renvoyer, pour l'exposé plus complet de cette doctrine, à nos articles déjà cités sur le primat de l'amour-charité dans la vie morale et dans la théologie morale; cfr *N.R.Th.*, 1961, spécialement, p. 12, 15-19, 259-262, 499-501.

tence, les causes et les mécanismes psychiques de ses dérèglements, le processus de sa remise en équilibre.

Plus précisément, qu'entendre ici par « psychanalyse » et « psychanalystes », pour interpréter exactement les interdictions et les désapprobations portées par le *Monitum*? Jusqu'à présent le titre de « psychanalyste » ne jouit d'aucune garantie *légale*. On sait que dans les divers pays, les psychanalystes ont fondé des sociétés privées, auxquelles ils ont confié la mission de protéger leur profession. Ces sociétés ont fixé les conditions à remplir pour être reçu comme membre et donc être admis à porter le titre de psychanalyste au sens garanti par la Société psychanalytique. Tel ne sera pas le critère à appliquer pour obéir aux normes du Saint-Office. Lorsque le droit canonique défend aux clercs « l'exercice de la médecine », il n'en interdit pas seulement l'exercice *légal,* ou *reconnu* d'une façon quelconque, mais la pratique elle-même, dès lors qu'elle est habituelle ou régulière. Il nous faut donc posséder une notion de la psychanalyse basée sur sa nature. Ce sera la méthode de cure psychique, inaugurée par Freud, son auteur, et qui, plus ou moins modifiée, corrigée, complétée, perfectionnée, se fait par *l'analyse proprement dite de l'inconscient.* Pour cette analyse, le patient fournit ses rêves, ses actes instinctifs, et il se livre à des *associations spontanées,* aidé, suivi, dirigé plus ou moins par le psychanalyste auquel il s'attache.

Le Saint-Office interdit d'abord, aux clercs et aux religieux et religieuses, *l'exercice* de cette psychanalyse, de la même façon que le droit canonique interdit l'exercice de la médecine.

Les autres dispositions concernent l'utilisation de la psychanalyse : 1) en vue de la formation des clercs et des religieux, 2) en vue de la vérification de leur vocation, 3) enfin pour des soins psychiques dont ils auraient besoin.

1. *Formation.* — a) Pour certains chauds partisans de la psychanalyse, une formation psychanalytique serait « absolument nécessaire » aux futurs prêtres. Déjà Pie XII avait protesté contre ceux qui prétendaient que « le fait d'avoir dans le passé négligé cette méthode aurait causé de graves dommages psychiques, des erreurs dans la doctrine et les applications, en éducation, en psychothérapie, *et non moins encore dans la pastorale* [10] ». Ce que commentait *L'Osservatore Romano* en ces termes : « D'après certains, les prêtres, dans leur ministère et la formation des âmes, devraient connaître en substance la théorie et la pratique de la psychanalyse comme telle, et se persuader que ce moyen ne peut être omis; et bien qu'ils ne doivent pas eux-mêmes personnellement s'en servir, ils doivent s'appuyer sur l'aide d'un médecin psychanalyste compétent. Sans quoi, il est à craindre, soutient-on encore, que les prêtres n'exercent pas leur ministère spirituel sans péril ou sans dommage pour les âmes. Voilà ce que proposent imprudemment dans des articles, des livres, des conférences, même certains théologiens, plus préoccupés de l'aspect médical et trop peu des normes de la moralité chrétienne rappelées par le Saint-Père ». Le même commentaire ajoutait cependant qu'il ne prétendait pas discuter en détail « des cas où se présente la méthode psychanalytique », et que « les prêtres qui se trouvent devant des cas difficiles de névroses graves, pourront consulter un médecin compétent et consciencieux ou diriger leur pénitent vers un spécialiste de toute confiance [11] ».

b) Une autre exagération et, semble-t-il, bien plus grave, serait de vouloir *imposer,* moins pour leur ministère cette fois que pour leur propre formation, aux futurs clercs, et aux religieux et religieuses avant leur profession, de subir « un examen ou des investigations proprement psychanalytiques », une analyse

10. *Discours au 1er Congrès d'Histopathologie du système nerveux,* 14 septembre 1952; cfr *N.R.Th.,* 1953, p. 79.

11. *N.R.Th., loco citato,* p. 82.

donc, laquelle serait jugée nécessaire — voici sans doute le motif invoqué — pour réduire les éléments de leur psychisme jugés inquiétants, refoulements, fixations, traumatismes, spécialement en matière de sexualité.

2. *Vérification de la vocation.* — De l'opinion qu'on vient de citer à celle-ci, il n'y a qu'un pas. De cette analyse plus ou moins poussée, qu'on déclare nécessaire, pour leur formation personnelle, aux candidats à la prêtrise et à la profession religieuse, comment n'attendrait-on pas une vérification de leur aptitude à garder la chasteté totale? Dans le système freudien, l'analyse aboutit naturellement à mettre à nu les complexes sexuels. L'opinion rappelée ici jugerait cette analyse indispensable et c'est ce que réprouve le texte du Saint-Office.

3. *« Consulter les psychanalystes ».* — Cette consultation n'est plus permise aux prêtres, religieux et religieuses que moyennant le recours à leur Ordinaire respectif.

Sur quels motifs reposent ces mesures, dont la dernière surtout comporte une limitation très sérieuse d'une pratique qui, peut-être, commençait à se répandre beaucoup en certains endroits? Le *Monitum* ne le dit qu'implicitement en parlant dans son préambule des opinions périlleuses relatives aux péchés contre le sixième commandement et à l'imputabilité des actes humains. Sans trop craindre de se tromper, on pourra sans doute avancer les motifs suivants : le doute qui plane, dans plus d'un cas, sur les bienfaits réels de *certaine* psychanalyse comme méthode de traitement; l'expérience inquiétante des procédés amoraux utilisés par *certaine* psychanalyse, celle que Pie XII appelait « la méthode pansexuelle d'une certaine école de psychanalyse »; l'expérience des délabrements, souvent irréversibles, qu'une telle psychanalyse a produits. On comprend l'avis de tel très grand psychiatre qui, dans la psychanalyse, voyait une arme à deux tranchants, et la réservait strictement aux seuls cas gravement pathologiques où le risque du traitement est compensé. Pour beaucoup de personnalités trop peu défendues, il ne saurait être sans danger d'appeler avec vivacité au premier plan de la conscience les réactions les plus incontrôlables de l'animalité, de les inviter pour ainsi dire à dissocier à l'aise une synthèse intérieure déjà affaiblie, sans renforcer celle-ci par des moyens au moins aussi puissants.

Il serait d'autre part injuste — et dommageable aux progrès véritables de la psychothérapie — de tirer de ces prohibitions et de ces mises en garde une condamnation générale qu'elles ne comportent pas, comme n'en comportait pas non plus le discours cité de Pie XII, du 14 septembre 1952.

René Carpentier, S. J.

S. CONGREGATION DES RITES

Déclaration du 27 mai 1961 sur la commémoraison des féries de IV^e^ classe. — (*A.A.S.*, LIII, 1961, p. 388).

« Plusieurs doutes ayant été exposés à la S.C. des Rites au sujet de la commémoraison de la férie de IV^e^ classe, tant aux messes festives au sens large qu'aux messes votives, cette Sacrée Congrégation, soucieuse d'une plus grande simplicité pour tout ce qui concerne les commémoraisons, a jugé bon de déclarer : la férie de IV^e^ classe ne doit jamais être commémorée ni aux messes festives, ni aux messe votives, même conventuelles.

Elle a donc décidé d'apporter au Code des rubriques les modifications suivantes :

a) Au n. 26, on écrira : « Toutes les féries qui ne sont pas mentionnées aux nn. 23-25 sont de IV^e^ classe; elles ne sont jamais commémorées » [1].

b) Au n. 289, on modifiera ainsi la phrase initiale : « A toutes les féries de IV^e^ classe... on peut dire, sans commémoraison de la férie : » [2].

c) La seconde partie du n. 299 sera modifiée comme suit : « Aux autres féries, on dit la messe du dimanche précédent, à moins que les rubriques ne prévoient autrement » [3].

Rome, Palais de la S. Congrégation des Rites, 27 mai 1961. »

✠ C. Card. Cicognani, Ev. de Tusculum, Préfet,
Henrico Dante, secrétaire.

Composition des Commissions préparatoires du II^e^ Concile œcuménique du Vatican.

Nous donnons ci-dessous la liste des nominations faites récemment. Les chiffres entre parenthèses renvoient au numéro de *L'Oss. Rom.* publiant les nominations (voir les listes précédentes dans *N.R.Th.*, 1960, pp. 861-867, 973; 1961, pp. 198-199, 409-410, 528).

Commission centrale.

Membre : Son Exc. Rév.me Mgr François Seper, archev. de Zagreb (23.7.61).

Commission des évêques et du gouvernement des diocèses.

Membre : Son Exc. Rév.me Mgr Vincent Enrique y Tarancón, év. de Solsona (3.9.61).

Consulteurs : LL. Exc. Rév.mes NN.SS. Demetrius Moscato, archev. de Salerne; Léon Binz, archev. de Dubuque; Pierre Cule, év. de Mostar; Gérald Fernandes, év. de Londrina (3.9.61).

Commission pour la discipline du clergé et du peuple chrétien.

Membres : Mgr Pierre Whitty et le R.P. Marcellin Cabreras, claretain (3.9.61).

Consulteurs : LL. Exc. Rév.mes NN.SS. Saint Moro Briz, év. d'Avila et Ernest Corripio Ahumada, év. de Tampico; M. l'abbé Lambert De Echeverria; le R.P. Milan Durica, S.D.B. (3.9.61).

---

1. Dans notre article *Le Nouveau Code de Rubriques* (*N.R.Th.*, 1960, p. 1009-1039), il faut supprimer, p. 1011, B. 4) les mots : « Si elles sont empêchées ».

2. Cette phrase ouvrait, au chapitre consacré à la messe conventuelle, l'énumération des messes qu'il est permis de dire aux féries de IV^e^ classe, à la place de la messe conventuelle conforme à l'office du jour. Le Code, dans sa rédaction de 1960, imposait à ces messes la commémoraison de la férie occurrente. Cette partie de la phrase a été supprimée.

3. Le texte antérieur (qui, pas plus que le précédent, n'était cité dans notre article) portait : « Aux autres féries [autres que celles du temps de la Quadragésime et de la Passion, ainsi que des Quatre-Temps de l'Avent et du mois de septembre], on dit la messe du dimanche précédent, duquel on prend également les oraisons chaque fois que la férie est commémorée, à moins que les rubriques ne prévoient autrement ». On voit assez la modification apportée.

Commission des Religieux.

CONSULTEUR : Son Exc. Rév.me Mgr Pacifique M. Louis Perantoni, év. de Gerace-Locri (3.9.61).

Commission pour la discipline des Sacrements.

MEMBRE : Mgr Michel Toros, adm. apost. (23.7.61).

Commission de la Liturgie.

MEMBRE : Mgr Romano Guardini (3.9.61).
CONSULTEUR : R.P. Georges De Lepeleere, C.SS.CC. (3.9.61).

Commission des études et des séminaires.

CONSULTEURS : LL. Exc. Rév.mes NN.SS. Norbert Perini, archev. de Fermo et Joseph d'Avack, archev. de Camerino; Mgr Bernard Geyer (3.9.61).

Commission pour les églises orientales.

CONSULTEUR : Mgr Mariano Stroiny (3.9.61).

Commission pour les missions.

MEMBRE : Son Exc. Rév.me Mgr Joseph Lecuona Labandibar, év. de Vagada (3.9.61).
CONSULTEUR : R.P. Elie Gomez Dominguez, O. de M. (3.9.61).

Commission pour l'apostolat des laïcs.

MEMBRES : Mgr Jacques Bonet et M. l'abbé Albert Lanquetin (3.9.61).
CONSULTEURS : LL. Exc. Rév.mes NN.SS. Salvatore Russo, év. d'Acireale, Charles Nezic, év. de Parenzo et Pola, Alphonse Toriz Cobiàn, év. de Querétaro; Mgr Louis Del Pietro; M. l'abbé Michel Benzo (3.9.61).

Secrétariat de la presse et des spectacles.

MEMBRE : Son Exc. Rév.me Mgr Angelo Herrera y Oria, év. de Malaga (3.9.61).

Secrétariat pour l'union des chrétiens.

CONSULTEUR : Son Exc. Rév.me Mgr Guillaume Hart, év. de Dunkfeld (3.9.61).

Bibliographie

THEOLOGIE FONDAMENTALE

J. Daniélou. — *Approches du Christ.* Coll. Eglise et temps présent. Paris, Grasset, 1960, 19 × 12 cm., 254 p. Prix : 8,10 NF.

Ce livre « vise à briser les cloisons qui, sous le prétexte légitime de distinguer les méthodes, aboutissent en fait à diviser l'objet même sur lequel elles s'exercent » (p. 9). Il reconnaît certes la diversité des aspects que présente le Mystère du Christ; son but est même d'utiliser toutes les voies possibles et de mettre en œuvre toutes les méthodes pour en approcher. Mais il souligne avec force et persévérance la continuité qui existe entre tous ces aspects : le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi; celui que tout l'Ancien Testament annonce et préfigure et celui dont les Conciles définissent la structure ontologique; le Verbe incarné dans les mystères de sa vie terrestre et rendu présent au milieu de son Eglise sous les espèces eucharistiques; fondant l'économie sacramentaire et « sensible au cœur » des chrétiens dans l'expérience de la rencontre personnelle. Ces voies d'approche que tracent huit denses chapitres, convergent en un seul point, la réalité même de l'Incarnation qui interdit de distinguer un Jésus empirique et un Jésus nouménal et de se contenter, soit d'une connaissance historique du prophète Nazaréen, soit d'une expérience mystique du Seigneur ressuscité. On n'est dans la vérité que si l'on reconnaît la complémentarité de ces points de vue, si l'on s'aperçoit qu'ils s'incluent mutuellement. L'Incarnation est l'œuvre de Dieu qui intervient dans l'histoire : « le propre de la Révélation chrétienne, en tant qu'elle se distingue des religions, est... de porter essentiellement sur des interventions historiques de Dieu dont l'Incarnation est la plus éminente » (p. 120). Ce sens de l'histoire du salut anime la pensée du P. D.; il lui inspire ici quelques-unes des plus belles pages : sur l'Ancien Testament (*Prophéties et figures*), sur les mystères de la vie du Christ, sur le rapport qu'il y a entre l'histoire sainte et l'itinéraire spirituel de chaque chrétien (p. 234 sv.); il inspire aussi quelques pages très sévères sur Henry Duméry (p. 120-128). Il était difficile en si peu d'espace d'apporter un jugement pleinement équitable sur une œuvre toute en nuances et en détours; mais l'attaque est rude : elle dénonce avec clairvoyance les implications de la pensée de Duméry, les dangers très réellement inhérents à cette démarche intellectuelle qui ne donne pas toute sa valeur à l'événement de la Révélation; on n'oserait dire qu'elle atteint l'œuvre telle que son auteur la comprend et la défend. Quoi qu'il en soit de ces quelques pages, on ferait un seul reproche au livre du P. D. et c'est l'excès de sa richesse. On éprouve parfois, en le lisant, le genre de regrets qui saisit un voyageur obligé de traverser à pleine vitesse une contrée merveilleuse. Au moins donne-t-il l'intense désir d'y revenir : de revenir à Notre-Seigneur Jésus-Christ, à la connaissance duquel ce beau livre est la plus exacte, la plus complète et la plus attachante des introductions.

J. M. Faux, S. J.

C. M. Martini, S. J. — *Il problema storico della risurrezione negli studi recenti.* Coll. Analecta Gregoriana, vol. 104, Series Facultatis Theologicae, Sectio B (32). Rome, Univers. Grégorienne, 1959, 23 × 16 cm., XII-174 p. Prix : 1.600 lires.

Le présent ouvrage continue celui de P. De Haes sur *la Résurrection de Jésus dans l'apologétique des cinquante dernières années,* publié dans la même collection en 1953 (cfr *N.R.Th.,* 1955, p. 651). L'enquête de M. De Haes s'arrêtait aux environs de 1940; celle du P. M. couvre la période suivante jusqu'en décem-

bre 1957. Elle s'étend à tous les travaux relatifs à la Résurrection sans se limiter aux publications catholiques; on a cependant exclu, pour des raisons pratiques, l'œuvre de Bultmann et les études qui s'y rapportent directement. Nous trouvons ici les résultats de vingt ans de recherches; ils ne sont point classés par auteurs ou par courants mais par problèmes, de sorte que le livre se présente comme une succession de *status quaestionis*. Quatre chapitres étudient successivement, du point de vue de la critique littéraire, les sources de la prédication primitive (discours des Actes, 1 Cor. 15, 3b-7, professions de foi, prières) et les récits évangéliques de la Résurrection, puis, du point de vue de la critique historique, le contenu du message pascal primitif et celui des récits évangéliques : les problèmes du tombeau vide, des apparitions (lieu, mode et temps), de l'Ascension sont ainsi discutés. Une introduction a au préalable situé la question de la Résurrection dans l'ensemble de la recherche exégétique actuelle; un dernier chapitre tire les conclusions. La documentation est solide et clairement présentée (non sans quelques répétitions parfois, difficilement évitables dans un travail de ce genre); les analyses sont exactes, les prises de position judicieuses. Un seul gros défaut qu'il faut signaler pourtant : il y a beaucoup trop de fautes dans l'orthographe des noms propres et des textes non-italiens, surtout français (presque tous les textes français cités contiennent au moins une faute : ainsi p. 7, n. 18; p. 8, n. 20; p. 24, n. 65 et n. 69; p. 31; p. 47, n. 23; p. 55, n. 51; p. 84, n. 26; p. 86; p. 90; p. 100; p. 108, n. 126; p. 131, n. 70 ter; p. 144, n. 131. Le *Recueil Cerfaux* est écrit : Receuil; on trouve ipothétique (p. 24), cathéchèse (p. 100), agiographique (p. 144) et les accents français sont distribués avec une grande fantaisie). Faisant le point de la recherche sur un problème essentiel, l'ouvrage rendra de précieux services. Après l'avoir lu, on a l'impression qu'un véritable tournant est en train de s'opérer dans les études sur le sujet. Naguère encore, l'existence de diverses traditions pascales, l'idée qu'on pouvait distinguer des couches dans les récits, discerner une évolution, tout cela paraissait impliquer l'inconsistance de la foi en la Résurrection. Les exégètes indépendants y trouvaient le point de départ d'interprétations plus ou moins rationalistes; les apologètes catholiques se croyaient obligés de nier la diversité et tentaient des concordismes impossibles. Aujourd'hui on s'aperçoit qu'une analyse historique et littéraire, attentive aux intentions théologiques des rédacteurs comme aux formes élémentaires des récits, en éclairant les motifs de la diversité et les étapes de l'évolution, mettent en lumière l'unité foncière de la tradition et l'homogénéité de son développement. Le P. M. pense à juste titre que ce genre de recherche, souple, sobre, sereine, utilisant diverses méthodes, sans hâte de construire et sans préjugés, peut progresser encore et faire progresser notre connaissance de ce problème central. J. M. Faux, S. J.

H. Grass. — *Ostergeschehen und Osterberichte.* Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1956, 25 × 17 cm., 302 p.

L'auteur n'est pas un exégète de profession mais un théologien « systématique ». Il estime nécessaire de réagir contre une tendance de la théologie (protestante) contemporaine à dédaigner les problèmes historico-critiques et c'est pourquoi, avant de tenter une interprétation de l'événement pascal (Ostergeschehen), il s'est astreint à une enquête très étendue et approfondie sur les récits de résurrection (Osterberichte). L'ouvrage est bien construit, une table détaillée et de brefs résumés des résultats atteints à la fin de chaque chapitre en facilitent la lecture et la consultation. Les deux premières parties : récits évangéliques de résurrection et témoignage de Paul examinent le détail des sources. L'auteur se rallie, en critique littéraire, à des positions très radicales. Seul le témoignage de Paul trouve grâce à ses yeux, attestant le fait d'apparitions aux apôtres. Les récits évangéliques peuvent être utilisés dans la mesure où ils s'accordent avec le témoignage de Paul mais ils ont tous un caractère fortement légendaire. Après la critique littéraire, l'auteur passe à la critique historique et analyse les différents aspects de l'événement de Pâques : lieu des apparitions, résurrection le troisième jour, tombeau vide et corps ressuscité, mode des apparitions et leur interprétation théologique, paroles du ressuscité. Les conceptions du tombeau vide et d'une corporalité intramondaine (welthafte Leibhaftigkeit)

du ressuscité sont à rejeter comme secondaires, apologétiques. Les apparitions ne diffèrent pas, par leur mode, d'autres phénomènes analogues dans le christianisme primitif; ce qui les distingue, c'est leur contenu : le Christ ressuscité et la mission qu'il confie. Elles servent de truchement à une action de Dieu sur les apôtres qui leur fait prendre conscience de la réalité essentielle : Jésus vit dans la gloire, et les transforme en témoins et prédicateurs de la foi au ressuscité. La dernière partie de l'ouvrage détermine le fondement et la nature de notre foi pascale : son objet est le Seigneur ressuscité, non le processus de la résurrection et les apparitions. On ne peut dénier à l'auteur un réel souci de mettre en lumière la signification religieuse du message pascal. (A cet égard, l'appendice consacré à la prédication sur les textes de résurrection livre des enseignements suggestifs). Mais ses positions en critique littéraire sont trop entières et aussi trop rapides; une exégèse prudente et attentive aux détails ne peut approuver cette condamnation des récits évangéliques de la Résurrection. M. Gr. a voulu affronter les difficultés, les exagérer même, concéder le plus possible pour montrer alors avec plus d'évidence que l'essentiel est irréductible. Mais nous craignons que, ce faisant, il n'ait perdu l'objet de sa foi. C'est, dit-il, la réalité du Seigneur ressuscité qui résiste à toutes les réductions et est compatible avec la critique la plus radicale. Mais la foi au Seigneur ressuscité implique la foi en sa résurrection corporelle, en ses apparitions. Les apôtres, l'Eglise primitive ne séparent pas ces aspects de la réalité; notre foi ne peut pas davantage les séparer, sous peine de se dénaturer dans une sorte de docétisme. La foi elle-même au Seigneur ressuscité (qui est le Verbe incarné) défend de rejeter les signes de sa gloire, commande au contraire de les rechercher; l'adhésion actuelle à Jésus éclaire la critique, lui fournit des orientations, des hypothèses pour l'interprétation des faits et des récits et fait apparaître, au plan historique même, la crédibilité de la tradition pascale. Dans le travail de M. Gr. subsiste, nous semble-t-il, malgré l'intention proclamée au départ, une regrettable opposition entre la décision de la foi et la science historique. J. M. Faux, S. J.

G. Koch. — *Die Auferstehung Jesu Christi.* Coll. Beiträge zur historischen Theologie, 27. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1959, 25 × 17 cm., VI-338 p. Prix : 29,40 marks.

Voici une théologie de la Résurrection; mieux encore une synthèse de toute la théologie comme *theologia resurrectionis*. Car M. Koch estime que la Résurrection est la question centrale autour de laquelle se joue le destin de la théologie (de la théologie protestante, car aucun auteur catholique n'est cité). Pour tirer la théologie des contradictions où, depuis 150 ans, au jugement de l'auteur, elle se débat, il importe de comprendre enfin ce qu'est la Résurrection de Jésus-Christ. Et pour cela de dépasser un faux dilemme entre objectivité et subjectivité. La réalité de Pâques n'est pas celle d'un événement miraculeux qui puisse faire l'objet d'une constatation purement historique (comme l'admettait la théologie « orthodoxe »); elle n'est pas non plus une création de la foi des disciples, une expérience purement intérieure (comme l'affirment les successives réductions des théologiens modernes, de Schleiermacher à Bultmann). Elle est d'abord une œuvre de Dieu qu'il faut comprendre dans l'ensemble de l'histoire du salut, sur le fond de l'Ancien Testament. Elle consiste dans la manifestation comme vivant, dans une présence toujours actuelle au cœur de l'histoire humaine et pour le salut des hommes, de Jésus de Nazareth qui a vécu parmi les hommes et est mort sur la croix. K. souligne la continuité entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi, qui se noue dans l'événement de la Résurrection. Il insiste aussi fortement sur l'idée que la Résurrection ne soustrait pas le Christ au monde, ne le fait pas entrer dans un royaume supra-temporel (le récit de l'Ascension est sommairement écarté comme manifestant un gauchissement regrettable); qu'elle le rend au contraire présent et proche, non seulement pour toujours mais toujours à nouveau. Cette présence n'est pas, — pas même dans les apparitions aux apôtres, — d'ordre simplement phénoménal, elle est, peut-on dire, d'ordre relationnel, c'est-à-dire qu'elle ne peut être connue et reçue que par la foi (mais elle n'est pas le produit de la foi : K. réfute fort bien le subjectivisme). Reçue d'abord par la foi des apôtres, la Résurrection est un événement toujours actuel

qui ne peut être connu que dans la mesure où il continue d'être reçu actuellement dans la foi de l'Eglise dont le lieu privilégié est le service divin; et la théologie ne peut parler de la Résurrection et même tout simplement ne peut dire quelque chose de valable que si elle s'inscrit dans ce mouvement de foi, sous l'influence actuelle du Ressuscité. Telles sont, croyons-nous, les idées capitales que développe ce livre ardu, touffu, difficile. L'auteur avertit lui-même (p. 155) qu'il y aura des recoupements et des répétitions et que l'insuffisance ou l'usure du vocabulaire courant rendent nécessaires les périphrases et les paraphrases, voire la création de néologismes. Le plan est clair pourtant dans les grandes lignes, malgré les méandres de la réflexion. Après une introduction, une première partie étudie le message du Nouveau Testament. Une seconde partie expose les principales interprétations théologiques récentes de la Résurrection : interprétation symbolique de Schleiermacher, réduction du fait pascal à un acte démonstratif de Dieu par K. Barth, à la proclamation de la foi par Bultmann. La troisième partie montre en quoi consiste la réalité de l'événement pascal; la quatrième décrit la réponse des hommes à l'initiative divine : la vérité de la foi pascale. En critique littéraire, les positions de K. sont beaucoup moins négatives que celles de Grass (voir ci-dessus) : il ne croit pas qu'il y ait un désaccord profond entre les sources et ne disqualifie aucune d'elles. Malheureusement cette attitude constructive est liée à une grande indifférence et même à du dédain à l'égard de l'historicité du témoignage. Ce n'est pas cela qui compte mais le kérygme dont les exigences expliquent les libertés des textes. Soucieux de soustraire le message de Pâques à toute critique réductrice, K. croit devoir dans ce but en écarter l'aspect miraculeux. Et certes la Résurrection ne se réduit pas à un miracle mais elle est cela aussi : la gloire du Ressuscité retentit dans la nature et se manifeste aux apôtres par des signes intra-mondains. Dans son louable effort pour définir la réalité particulière de l'événement pascal, l'auteur ne respecte pas toujours assez la teneur du témoignage scripturaire. Un peu d'exclusivisme l'empêche de réussir exactement cette synthèse théologique à laquelle il consacre beaucoup de compétence, de profondeur et de ferveur.

J. M. Faux, S. J.

N. M. Luyten, A. Portmann, K. Jaspers et K. Barth. — *Immortalité*. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958, 21 × 14 cm., 71 p. Prix : 4 frs.

Cette brochure est la traduction française (excellente) de quatre conférences prononcées en 1957 à la Radio de Beromünster (Suisse). Successivement un théologien catholique (N. M. Luyten, O.P.), un biologiste (A. Portmann), un philosophe (K. Jaspers) et un théologien protestant (K. Barth) exposent leur point de vue sur la mort et l'immortalité. Le biologiste se déclare convaincu « qu'il ne faut pas attendre de la science la vérité sur ces questions-limites ». Pour le philosophe Jaspers, « l'immortalité ne peut pas plus être niée qu'affirmée » (au sens où l'on affirme et nie les choses du monde) ; elle se conquiert dans le mouvement existentiel de la liberté et de l'amour. Entre le théologien catholique et le théologien protestant, à première vue, la contradiction est radicale : « Si l'on voulait alléguer tous les témoignages de l'Ecriture en faveur de l'immortalité, il faudrait citer tout le Nouveau Testament », déclare le premier (p. 14) ; « l'homme en soi et comme tel est, lui et ses œuvres avec lui, *mortel* selon le témoignage de la Bible, donc justement pas immortel », rétorque le second (p. 61). Mais cette opposition tient surtout, pensons-nous, à des problématiques différentes : en réalité les deux positions se rapprochent fort (sans se rejoindre). Sans doute serait-il possible et fructueux d'opérer sur ce point, entre la pensée catholique et celle de Barth, un rapprochement semblable à celui qu'a tenté H. Küng pour la justification (voir *N.R.Th.*, 1958, p. 312). Barth a surtout le souci de montrer que rien de l'homme n'échappe naturellement à cette mort totale (physique, morale et eschatologique) qui est le salaire du péché, qu'il est redevable à Dieu seul de son salut (et donc de son immortalité) en vertu de la Résurrection du Christ. Certaines formules pourraient faire croire qu'il refuse à l'homme toute immortalité personnelle. En fait il dénie à l'homme comme tel toute destination naturelle à l'immortalité — et ce déni, logique avec le système général de

l'auteur, est inacceptable pour la théologie catholique qui, comme le dit le P. Luyten, « comprend le message chrétien d'une vie éternelle en Dieu... comme une vérité adéquate, appropriée et tout à fait dans la ligne de la condition humaine la plus profonde » (p. 16-17). Mais l'espérance de B. qui veut ne compter que sur Dieu (Dieu est notre au-delà) attend de Dieu l'immortalité : « Celui qui croit en moi vivra, quand même il serait mort ». J. M. Faux, S. J.

PHILOSOPHIE

E. Coreth, S. J. — *Metaphysik.* Eine methodisch-systematische Grundlegung. Innsbruck, Tyrolia Verlag, 1961, 21 × 13 cm., 672 p.

C'est un volume important que vient de publier le P. Coreth. Toute la métaphysique générale, depuis la question première sur l'être jusqu'à l'être de Dieu, en est l'objet. Elle est exposée selon la tradition thomiste, en dialogue avec la méthode trancendantale et à priori qui traverse la philosophie moderne depuis Kant (On reconnaît la ligne tracée par le P. Maréchal, le P. Lotz, le P. Rahner...).

Ce n'est pas à proprement parler dans le jugement, mais dans la question, à partir de laquelle doit nécessairement se développer la métaphysique, que le P. Coreth situe son point de départ. On y trouve une référence plus immédiate à l'être « problématique » et contingent de celui qui questionne, en même temps que son orientation à l'être total dans l'horizon duquel se déploient la question et la connaissance qu'elle poursuit. La question suppose elle-même un « savoir préalable » de l'être; elle se présente comme la recherche, par l'homme qui interroge, de son propre accomplissement. On voit ainsi se dessiner les lignes traditionnelles qui permettent et imposent de distinguer essence et existence, substance et accident, et, dans l'être spirituel, intelligence et volonté. La question met aussi en œuvre les lois fondamentales de l'être : identité, fondement (causalité), finalité; l'être y apparaît identique à ses propriétés transcendantales d'unité, de vérité, de bonté. La rencontre des êtres qu'engage leur activité permet aussi d'étudier les lois de l'univers matériel et du monde des personnes, régi par la liberté, la moralité, la communauté, l'historicité. Au cours de l'exposé la question et le savoir de l'être se sont prolongés à plusieurs reprises en direction d'un fondement absolu et transcendant, fin dernière de l'esprit, cause de l'être contingent. Il restait, dans un dernier chapitre, à reprendre ces indications et à les compléter par une étude de l'essence divine, accessible analogiquement à la connaissance humaine. Les rapports de Dieu et de l'homme posent la question religieuse; celle-ci est disponibilité totale en face de l'initiative divine; la question de l'être se révèle finalement « question posée à Dieu ».

Nous nous sommes contenté ici de parcourir rapidement les thèmes successivement étudiés par le P. Coreth; seule une étude approfondie aurait permis d'expliciter davantage la grande valeur de ce livre. Sa cohésion systématique et sa forte unité en rendent la lecture à la fois relativement aisée en même temps que très profitable. S. Decloux, S. J.

F. Van Steenberghen. — *Dieu caché.* Comment savons-nous que Dieu existe? Coll. Essais philosophiques, 8. Louvain, Nauwelaerts, 1961, 19 × 12 cm., 371 p.

Ce livre trouve sa place à côté des meilleurs consacrés au même sujet, tels ceux du P. de Lubac et de l'abbé Fontan. Peut-être n'y a-t-il pas de véritables athées, mais les agnostiques sont légion. Le problème est posé en fonction d'eux : que veut-on dire, quand on parle de Dieu? Dégageons donc avant tout, à partir du fait de la croyance religieuse, une définition nominale de Dieu. Abordons ensuite les préparations psychologiques, en particulier les tentatives inefficaces qui préparent à comprendre, mais dont la critique reconnaît qu'elles ne prouvent pas. Une discussion de *Space and Spirit* de Whittaker et un bref commentaire d'un discours de Pie XII déterminent le point de départ, en soulignant très justement l'inconvénient de l'argument cosmologique. Vient enfin l'acheminement

décisif. D'abord les solutions valables, mais incomplètes, les cinq voies de saint Thomas (sauf la quatrième, inefficace si vous ne la complétez pas à la lumière de *De Pot.*, V, 3). La rigueur, la lucidité et le respect de leur commentateur en fait vraiment progresser l'intelligence (mais il reste du mouvement pour aller plus loin. Cfr en particulier les réflexions récentes d'E. Gilson). La conclusion des *quinque viae* reste indéterminée. L'achèvement de la preuve de Dieu vient de la réflexion métaphysique. L'auteur la présente avec clarté et pénétration; il explique heureusement pourquoi elle laisse normalement l'esprit insatisfait : le Dieu vivant est un *Dieu caché*, et la réflexion qui découvre la trace de sa présence demande un effort moral qui eût pu être davantage encore souligné (p. 53 et 226. Cfr aussi, p. 231, le sens de l'infini : rapprochez-le de « la métaphysique, science des implications des affirmations fondamentales »). D'autres voies encore (historiques, psychologiques. L'auteur ne les relève pas toutes) mènent au Dieu des philosophes dont la suite de l'ouvrage déduit les attributs. Suit une loyale, lucide et sereine méditation sur le problème du mal, aboutissant à un « optimisme modéré », dont l'insuffisance même conduit au dernier chapitre : le Dieu de Jésus-Christ. C'est ici que se révèle le mieux la personnalité de l'auteur, sa foi « prudente et digne », qui donne à l'œuvre entière une tonalité sobrement et profondément religieuse. L'harmonieuse logique du développement atteint par moments à une véritable élégance. La clarté, celle de M. Van Steenberghen, est faite de modestie et d'honnêteté intellectuelle; sa sérénité respire la loyauté, le respect bienveillant des pensées dont il se sépare (par exemple celle du P. Maréchal, du P. Defever, du P. Isaye, p. 84-92, ou l'existentialisme, p. 135), l'amour confiant de la vérité et de l'Eglise qu'il aimerait moins s'il en cachait les faiblesses les plus douloureuses. Ces qualités renforcent l'exigeante rigueur du sens critique, tout en préservant des stériles et nocives déviations de l'esprit de critique : M. Van Steenberghen est moins soucieux de réfuter les erreurs que de montrer les insuffisances et la manière de les combler. On en trouve un exemple remarquable dans le commentaire de la *quarta via* ou dans la critique de la position de saint Thomas face à la *creatio ab aeterno*, position trop littéralement aristotélicienne pour être pleinement thomiste. Dans cette franche lumière se dégage ce qui fait la force et le bienfait de ce livre : il souligne fermement, objectivement, le « consentement universel », les convergences profondes. Bien plus, il « vit » cette convergence, parfois même, sans doute, à son insu : l'auteur a-t-il remarqué l'étroite parenté de ses pages 212-213 et du second *Amplius* de la *Somme contre les Gentils*, II, 21?

A notre tour et dans le même esprit, nous critiquerons M. Van Steenberghen, pour l'inviter à pousser son effort dans la voie où il s'est déjà engagé : le principe de causalité est-il analytique (p. 234-235) et dans quel sens? La spiritualité est-elle un attribut négatif de Dieu et comment faut-il la comprendre? Ne faudrait-il pas faire place à d'autres cheminements, plus concrets, vers la découverte de Dieu? Par exemple, à la dialectique de la justice et de l'amour qu'implique la théologie thomiste du droit, de la justice et de la loi? L'auteur exploiterait davantage, de la sorte, la lettre qu'il cite p. 30 et il comprendrait davantage « par l'intérieur » les hégéliens et les marxistes (p. 210, en particulier).

La conclusion montre comment rendre accessible à tous la connaissance du Dieu vivant, mais caché. L'auteur passe par le Dieu des philosophes pour trouver celui de Jésus-Christ. Il reste dans l'ordre objectif. Nous préférerions, pour notre part, un cheminement plus concret, plus exigeant sur le plan moral en même temps que plus simple. Mais il n'aboutira que si l'on s'y engage dans le même esprit que M. Van Steenberghen dans ce beau livre qui lui est plus cher, sans doute, que ses plus savants ouvrages et qui lui ressemble, sans doute, plus fidèlement qu'aucune de ses œuvres. A. Hayen, S. J.

A. Brunner. — *Geschichtlichkeit*. Berne, Francke, 1961, 24 × 17 cm., 204 p. Prix : 18 frs.

La réflexion sur l'histoire a pris dans les temps modernes une importance sans cesse croissante. C'est à la lumière d'une anthropologie complète et équilibrée que l'auteur s'attache ici à éclairer la réalité historique. Les catégories de l'être historique ne sont-elles pas identiques à celles de l'être humain? Contre l'hégé-

lianisme et le marxisme, contre toute forme d'historicisme ou d'absolutisation d'un élément isolé de la réalité humaine, il faut reconnaître, dans l'histoire des individus comme dans l'histoire universelle, l'effort de l'homme pour se réaliser librement, dans un régime d'incarnation qui oblige à tenir compte des réalités physiques et psychiques. Mais c'est essentiellement dans le dialogue, dans la rencontre du « tu » et la construction du « nous » que se réalise la liberté de chacun ; aussi l'histoire ne peut-elle se comprendre qu'à travers le mystère de la rencontre et du concours des libertés. L'historicité foncière de l'homme et des sociétés, imposant d'essentielles adaptations, doit par ailleurs se conjuguer avec la reconnaissance d'un absolu de vérité, s'imposant à tous au-delà des contingences de temps et de lieu ; le relativisme absolu ne peut échapper au vice de la contradiction interne. Enfin le sens dernier de l'histoire, dans laquelle le philosophe reconnaît l'affrontement continuel de l'égoïsme et de l'ouverture à autrui et à Dieu dans l'amour, se révèle aux yeux du chrétien histoire de salut et de rédemption. S. Decloux, S. J.

H. R. Schlette. — *Die Nichtigkeit der Welt.* Der philosophische Horizont des Hugo von St. Viktor. Munich, Kösel, 1961, 22 × 14 cm., 183 p. Prix : 14,80 marks.

La question sur le sens et la valeur du monde matériel ne se trouve guère au centre de la problématique médiévale. Toute réflexion philosophique et théologique (philosophie, théologie et mystique sont ici inséparables) inclut cependant une prise de position devant les réalités terrestres. A cela s'ajoute, dans le cas d'Hugues de Saint-Victor, qu'un de ses écrits porte le titre significatif « De vanitate mundi ». La vanité, le néant (*Nichtigkeit*) du monde, voilà donc l'affirmation centrale qui permettra de fixer l'attitude d'Hugues, et avec lui du XII^e^ siècle dans son ensemble, en face du monde. Deux courants se rencontrent et se conjuguent dans cette pensée : l'affirmation judéo-chrétienne de la bonté du monde (malgré la perversion introduite par le péché), en vertu de la création, « opus conditionis », et en vertu de la rédemption, « opus restaurationis » ; et un certain dualisme hérité de Platon par l'intermédiaire de l'augustinisme, opposant fortement la matière à l'esprit. Certes le dualisme manichéen, à résonance religieuse, ne trouve-t-il aucune place dans la pensée d'Hugues de Saint-Victor. Mais, reconnaissant dans l'âme la réalité de l'homme et voyant dans le corps un abaissement de cette condition première, les termes de vanité, de néant, de précarité, serviront surtout à désigner les réalités matérielles. La vie humaine consistera à renoncer à l'attachement au monde pour se consacrer à l'amour de Dieu. Cela n'empêche pas notre auteur d'affirmer, avec l'ensemble de la tradition chrétienne, la résurrection des corps, le symbolisme de la nature (assumée dans une économie sacramentelle) et la transformation finale du monde lui-même. S. Decloux, S. J.

H. Beck. — *Möglichkeit und Notwendigkeit.* Eine Entfaltung der ontologischen Modalitätenlehre im Ausgang von Nicolai Hartmann. Coll. Pullacher Philosophische Forschungen, V. Pullach bei München, Berchmanskolleg, 1961, 24 × 16 cm., VIII-136 p. Prix : 13,60 marks.

L'auteur prend comme point de départ de sa réflexion et de sa critique, la doctrine de la modalité de N. Hartmann. Pour Hartmann la possibilité s'identifie à l'être concret et donc à la nécessité ; mais, modalités relatives, possibilité et nécessité reposent sur la réalité d'un être antérieur qui les fonde. On obtient ainsi l'image d'un univers régi par la nécessité (d'où la liberté est en fait exclue) et cependant en soi contingent, son déterminisme n'étant pas fondé sur un absolu nécessaire. En dégageant les différents niveaux d'abstraction où jouent les rapports de la possibilité et de la nécessité, la critique des arguments de Hartmann permet de fonder les modalités relatives dans une super-modalité, celle de l'être absolument nécessaire. La réflexion passe ainsi d'une considération du concret « in facto esse » à la question de son origine et de sa justification à partir de prin-

cipes métaphysiques immanents et transcendants (structure acte-puissance expliquant le « fieri », cause première et fondement de possibilité de ce monde en devenir). Sans doute une étude des différents niveaux de nécessité (absolue, conditionnée...) repérables chez saint Thomas fournirait-elle déjà les éléments essentiels de cette critique pénétrante. S. Decloux, S. J.

S. Nordentoft. — *Heideggers opgør med den filosofiske tradition kritisk belyst.* København, H. Reitzel, 1961, 23 × 15 cm., 191 p. Prix : 20 cour.

Par delà les siècles qui vont de Platon à Nietzsche, la métaphysique heideggérienne prétend renouer avec la tradition d'« ontologie fondamentale » des présocratiques. « Sein und Zeit » doit fournir les préliminaires nécessaires à cette ontologie. L'analyse phénoménologique de l'existence quotidienne — rapports de l'homme à soi-même, au monde et à autrui — dégage la structure du « souci » (*Sorge*), qui se constitue en authenticité ou inauthenticité par le jeu de la liberté et de la facticité. La temporalité existentiale et finie est l'horizon où se déploie cette structure. Le passage de « Sein und Zeit » à la réflexion sur l'être n'est ni une rupture complète ni un développement continu et harmonieux ; il s'agit d'un saut dans une nouvelle dimension, où déjà se mouvait la question initiale. Cette question sur l'être et la temporalité de l'être établissent les liens entre les deux parties de l'œuvre ; les déterminations fondamentales et les rapports du néant à l'être les opposent fortement l'une à l'autre. Par opposition à la logique, la pensée de l'être déploie sa vie intérieure à partir de contradictions : l'être unit en lui-même pensée, obligation et devenir, éternité et temporalité, fondement et absence de fondement, essence et être, repos et dynamisme. L'être est historique en ce sens que toute histoire l'exprime et donc procède de lui. Ce processus inclut ou non une reconnaissance de l'être originant. L'oubli de l'être, qui domine la plus grande partie de l'histoire européenne, peut cependant à son tour être converti à l'être, préparant un retour à celui-ci et dessinant une manière particulière dont l'être lui-même s'éclaire. Ethique et religion doivent aussi être fondés dans la pensée de l'être. Suit une critique par l'auteur des positions heideggériennes. La pensée de Heidegger, depuis « Sein und Zeit », semble s'éloigner de plus en plus du sens réel de l'être, pour déboucher sur l'affirmation absolue d'un relativisme déguisé et sur un nihilisme qui prétend donner à la vie un sens positif.

S. Decloux, S. J.

J. Maritain. — *Pour une philosophie de l'histoire.* Paris, Editions du Seuil, 1959, 19 × 14 cm., 190 p.

Qu'est-ce qu'une philosophie de l'histoire — quelles en sont les lois, fonctionnelles et vectorielles — quelle est la place de Dieu et du Christ dans l'histoire? Telles sont les quatre grandes questions auxquelles répondent les modestes, mais profondes, lucides et fécondes méditations de ce beau livre. Les trois premières des six lois fonctionnelles jouant dans le déroulement de toute l'histoire sont étroitement liées entre elles : loi de l'ambivalence, donnant raison à la fois aux interprétations optimistes et pessimistes de l'histoire ; loi de la fructification historique du bien et du mal, tendant par eux-mêmes à la conservation ou à la destruction des sociétés ; loi du double mouvement de l'histoire, qu'exprime heureusement la parabole de l'ivraie et qui trace au chrétien son rôle dans le monde : faire avancer le mouvement de lente et douloureuse délivrance de l'homme en maintenant et en augmentant la tension intérieure de l'histoire. La quatrième loi affirme la signification mondiale des événements véritablement historiques. Elle s'efforce de formuler en termes non théologiques l'unité du monde qui n'est pas d'essence théologique. Peut-elle cependant se définir autrement que par référence au « meeting point » de l'univers créé en Jésus et vers lui, autrement que par référence au Fils crucifié et ressuscité de la Vierge Marie, « signe en butte à la contradiction », à la fois enjeu et vainqueur du combat de l'Eglise militante contre la Tentation du Désert et de l'Agonie?

Ce livre considère le rôle des chrétiens dans le monde ; il utilise la notion théologique des états de la nature humaine par rapport au péché et à la grâce ;

il distingue les trois états historiques de la nature, de la loi ou de la grâce; il scrute la destinée, évidemment surnaturelle, du peuple juif : au sens le plus strict des termes, c'est un livre de « philosophie chrétienne » de l'histoire. Entendez une philosophie qui n'est chrétienne ni « par essence », ni seulement « de fait », mais *« historiquement »*. Seul un chrétien peut l'élaborer à la lumière théologale de la Révélation : c'est un livre de sagesse *chrétienne*. Mais le chrétien qui le compose sous la motion du don d'intelligence, entreprend de comprendre « scientifiquement » l'histoire, en communion de recherche et de réflexion avec ceux dont la lumière naturelle n'est pas encore renforcée par l'illumination surnaturelle des dons du Saint-Esprit : c'est un livre de *philosophie*.

La référence de l'histoire à la Révélation et des lois historiques au Christ n'est pas « essentielle » à la philosophie de l'histoire; elle lui est pourtant indispensable. Quel est ce lien de nécessité? Quel est le principe d'intelligibilité de l'histoire et de ses lois? Ici, Maritain nous invite tacitement à prendre congé de lui, non pour suivre un autre chemin, mais pour poursuivre la route que lui-même a ouverte, et où d'autres, déjà, avancent plus loin que lui. C'est *dans* l'histoire même que se révèlent à la réflexion les « notions historiques » de guerre ou de progrès. Ces notions ne sauraient être « dégagées explicitement et discutées pour elles-mêmes » (contre les p. 174-175) : si elles avaient intelligibilité en elles-mêmes et pour elles-mêmes, on serait acculé au rationalisme des essences et l'on devrait accepter le « déterminisme » de Comte, « l'explication hégélienne du réel par le Concept » ou la dialectique marxiste du « matérialisme historique ». C'est ce qui donne tout son prix à la note de la p. 17. Si l'on modifie deux mots de la dernière ligne (en écrivant « avant », au lieu de « comme tel »), cette note oriente, croyons-nous, vers la vraie solution : « L'histoire porte sur les personnes individuelles et les événements individuels. Il est vrai, sans doute, que ce qui est une fois advenu ne peut être changé, et a acquis ainsi (APRES,) une certaine sorte de nécessité. Néanmoins, cet événement était (,AVANT,) une chose contingente ».

A. Hayen, S. J.

Ch. Le Chevalier. — *La confidence et la personne humaine*. Coll. Philosophie de l'esprit. Paris, Aubier, 1960, 23 × 14 cm., 404 p. Prix : 222 FB.

Ce livre se recommande aux philosophes : il leur fournit les résultats d'une précieuse enquête qui emprunte à tous les domaines de la littérature les éléments d'une philosophie du dialogue humain. Ce n'est pas pour autant une philosophie du langage : car les mots ici importent moins que les situations : M. le Chevalier vise la personne humaine et il la dessine par profils très précis. On ne sait ce qu'il faut souligner davantage : l'ampleur de la culture ou la finesse de l'interprétation. Les thèmes du secret, du masque, de la pudeur, du silence, sont autant de centres autour desquels gravitent les citations; on y retrouve Dostoïewski, Shakespeare, Newman mais aussi Scheler, Soloviev, Bachelard et bien des noms moins connus. Ce travail de patience produit son fruit : une philosophie de la personne, éclairée par ce que l'homme livre de lui-même presque à son insu. La méthode de M. le Chevalier sera aussi originale que son propos. Il ne part pas d'une définition toute faite, mais d'une expérience primitive, la confrontation classique de la conscience et de l'être, dont il éprouve ensuite la valeur par de successives confrontations avec la confidence « écrite », littéraire ou picturale. Ce procédé amène des chapitres très heureux sur la confidence des dieux et la confession où le théologien trouvera beaucoup d'intérêt. Mais il ne faut être ni philosophe ni théologien pour suivre les méditations de M. le Chevalier : son livre intéressera tout homme cultivé par la richesse humaine de ses analyses.

P. Watté, S. J.

E. Castelli. — *L'enquête quotidienne*. Coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Histoire de la philosophie et philosophie générale. Paris, Presses Universitaires de France, 1959, 23 × 14 cm., VI-136 p. Prix : 8 NF.

L'auteur réunit en un seul volume trois essais déjà publiés : *Prélude à la vie d'un homme quelconque* (1941), *Commentaire au sens commun* (1940), tous deux parus sous le pseudonyme de Dario Reiser, et l'*Expérience commune* (1942). Ces titres indiquent l'allure de ce que l'auteur lui-même appelle des annotations. Si l'on veut apprécier la richesse des textes, il n'est pas inutile de songer aux fragments des présocratiques : c'est un peu l'humus où germe la philosophie qui se trouve inventorié. On a plus affaire à des documents qu'à une étude; ce qui fait le prix du livre mais aussi sa difficulté. P. Watté, S. J.

EDITIONS DE TEXTE

PHILON D'ALEXANDRIE. — *Œuvres*. 1. *Introduction générale. De opificio mundi*. Edit. ARNALDEZ. 9. *De agricultura*. Edit. J. POUILLOUX. 2 vols, Paris, Edit. du Cerf, 1961, 20 × 13 cm., 260 et 102 p. Prix : 15,60 et 9,60 NF.

Heureuse idée que de nous donner une édition bilingue, grecque et française, des œuvres complètes de Philon d'Alexandrie! Je veux bien admettre que cet auteur peut passer pour privilégié par rapport à tant d'autres dont il n'existe même pas une bonne édition, puisque pour Philon, outre la remarquable édition de Cohn et Wendland et le Lexique de Leisegang, qui la complète, deux traductions excellentes, l'une allemande, de Cohn, l'autre, anglaise, de Colson et Whitaker, l'on mis depuis tout un temps déjà à la portée d'un public étendu. Nul doute pourtant que la nouvelle traduction française, qu'entreprennent le P. Mondésert et des professeurs de l'Université de Lyon, n'accroisse largement, en France surtout, l'intérêt que mérite l'œuvre de cette étonnante personnalité du monde antique juif et hellénistique. De la nouvelle édition même, il y aura peu de chose à dire : La reconstitution du texte ne présente guère de difficulté puisque l'édition de Cohn-Wendland en sera prise pour base, quitte à indiquer en note la variante qu'on lui préférerait. La traduction pose plus de problèmes, car la pensée de Philon, et son vocabulaire sont parfois bien difficiles, non seulement à exprimer, mais même à comprendre en toute lucidité. Les traducteurs se feront aider dans leur tâche, toute en finesse, par les conseils de confrères « philonisants » et la traduction sera ainsi finalement, pour une part au moins, œuvre commune. Un *Index* limité de termes religieux et philosophiques clôturera l'édition. Celle-ci ne prévoit qu'un commentaire sommaire, suffisant pour établir les références, assurer la compréhension du texte, signaler les problèmes plus importants. Une Introduction générale sur l'histoire et l'état actuel des recherches philoniennes met en relief, d'une façon assez saisissante, les incertitudes qui de tous côtés enveloppent ce personnage aux contours fuyants et énigmatiques. Ainsi pour Bréhier et Heinemann, Philon n'est qu'un philosophe rêveur extrapolé des contingences de la vie quotidienne des hommes, même de ses compatriotes et congénères d'Alexandrie. D'autres, Goodenough et Langstadt sont beaucoup moins catégoriques. Le rapport des idées religieuses, morales et philosophiques de Philon avec le judaïsme alexandrin n'est pas plus précis. On essaie bien de le clarifier par leur confrontation avec la littérature judéo-hellénistique existante, à commencer par la Bible et la traduction des LXX, mais cette littérature elle-même pose peut-être plus de problèmes qu'elle n'en résoud. Cette littérature tendait-elle à promouvoir l'entente avec la civilisation hellénistique, ou au contraire à en dissocier, tout en en ayant pris ce qui pouvait ou devait en être pris? Il semble bien qu'en toute hypothèse les Juifs éprouvaient le besoin de s'affirmer eux-mêmes, mais comment interpréter ce fait? Faut-il y voir une tendance « apologétique » de défense ou une tendance « missionnaire » de prosélytisme? Ou les deux peut-être? Sur la pensée philosophique de Philon, toute une gamme d'hypothèses ont été aussi envisagées : Philon est stoïcien (Leisegang; Bréhier, moins radical; Turowsky : stoïcien mais inclinant vers le synerétisme); Philon est platonicien (Billings); Philon est éclectique (Heinze); foncièrement juif, il n'appartient à aucune Ecole mais use du vocabulaire le plus propre à exprimer sa pensée (Wolfson). Même indécision sur la portée et la valeur de l'allégorie

chez Philon, sur sa formation scolaire : juive ou grecque. Les auteurs de l'Introduction, p. 69, nous paraissent avoir énoncé des conclusions très sages sur tout ce chapitre, auxquelles nous nous rallierons volontiers. Quoi qu'il en soit de ces problèmes, qu'il est, aujourd'hui encore, beaucoup plus aisé de poser que de résoudre, l'édition des *Œuvres complètes* de Philon ne pourra que stimuler les recherches. L'enjeu est d'importance : en Philon se rejoignent les courants juifs et hellénistiques dont s'alimenteront bientôt la piété et la science chrétiennes alexandrines.

Ch. Martin, S. J.

Vetus Latina. Die Reste der Altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron. 26. *Epistulae catholicae. Apocalypsis.* Lief. 3 : *2 Pt.* Fribourg-en-Br., Herder, 1960, 32 × 24 cm., p. 185-240. Prix : 14 marks ; en souscription : 11,90 marks.

Ce nouveau fascicule de la *Vetus latina* continue la publication des Epîtres catholiques (cfr *N.R.Th.*, 1959, 854) et inclut dans sa totalité la seconde Epître de saint Pierre, qui est très brève (trois chapitres). Il y a peu de choses à signaler au sujet de ce texte représenté par un nombre relativement restreint de manuscrits. La dominante est constituée par ce qu'on peut appeler le *textus recens* (T), relativement tardif (V^{e}/VI^{e} siècle) qu'on retrouve presque universellement répandu alors : Afrique, Espagne, Gaule et Irlande, Italie. En quelques passages l'ancien texte espagnol (S) a laissé sa trace. Celle des autres traditions est moindre encore. Présentation typographique impeccable, comme de coutume.

Ch. Martin, S. J.

Plotini *Opera.* Tomus II. *Enneades IV-V.* Edid. P. Henry, S. J. et H.-R. Schwyzer. *Plotiniana Arabica* ad codicum fidem anglice vertit G. Lewis. Coll. Museum Lessianum, Series Philosophica, 34. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 25 × 16 cm., LIV-504 p. Prix : 450 frs b. ou 4.500 fr. fr.

Le tome II de l'édition des *Opera* de Plotin, par P. Henry et H.-R. Schwyzer, publie les Livres IV et V des *Ennéades*. L'introduction comme pour le tome I, s'en tient à l'énoncé des principes essentiels de l'édition, en particulier aux nomenclature et classement des manuscrits ou éditions antérieures qui ont été pris en considération dans cette section. Deux points surtout, en cet exposé, nous paraissent plus saillants. Le premier concerne les passages des Livres IV et V des *Ennéades* qu'Eusèbe de Césarée cite dans sa *Préparation évangélique*. L'avis du P. Henry est que ces citations ont été puisées non à l'élaboration de Porphyre, mais à une autre, antérieure, d'un autre disciple de Plotin, Eustochius. Il y avait lieu de tenir compte du fait dans la présentation du texte. On sait aussi l'importance de la longue citation d'Eusèbe, *Prépar. évang.*, XV, 10, 1-9, qui vient juste à point pour combler une lacune commune à tous les manuscrits (*Ennéades*, IV, 7, 8). Mais la grande nouveauté du volume réside dans l'intégration à l'édition de la tradition arabe de l'œuvre plotinienne. Il ne s'agit pas, à vrai dire, de traductions véritables, mais d'écrits, qui, tout en restant très libres vis-à-vis de leur source, s'en sont fortement inspirés tant dans le choix des idées que parfois même des expressions, allant jusqu'à multiplier les citations implicites (jamais le nom de Plotin n'est mentionné). Il s'agit de la *Théologie dite d'Aristote*, de la *Lettre sur la science divine* et des *Dits d'un sage grec* (lequel sage est sans doute Plotin lui-même), un quatrième écrit, le *Traité du sage grec illustrant le monde intelligible et corporel* étant exclu. L'élaboration de cette tradition arabe n'était pas aisée ; elle requérait, outre la connaissance parfaite de la langue arabe, de nombreux sondages dans les dépôts de manuscrits d'Europe, d'Afrique et d'Asie. Elle a été confiée à un spécialiste, G. Lewis. Celui-ci a mis sur pied l'édition du texte arabe et sa traduction anglaise. Mais l'édition du texte même a été réservée au *Corpus platonicum medii aevi*. La traduction anglaise a été publiée dès maintenant soit en parallèle avec le texte grec, là où la chose

était possible, soit en appendice. Nous nous abstiendrons d'insister longuement sur les mérites de l'édition des *Opera* de Plotin par Henry et Schwyzer; elle est devenue classique. L'œuvre a été préparée de longue main par une série de travaux d'approche minutieux. Une de ses caractéristiques est précisément l'extrême acribie apportée dans l'utilisation des moindres indices critiques. Quant à la présentation typographique, œuvre de la plus grande patience, elle est comme pour le premier volume, extrêmement nette et d'un agrément indéniable. Elle fait honneur à la Maison Duculot, inébranlablement fidèle à ses fortes traditions.

Ch. Martin, S. J.

S. Augustinus. — *Enchiridion de fide spe et caritate.* Handbüchlein über Glaube Hoffnung und Liebe. Coll. Testimonia, 1. Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1960, 21 × 14 cm., 256 p. Prix : 19,80 marks.

La nouvelle collection allemande *Testimonia* s'apparente par plusieurs côtés à celle des *Sources chrétiennes*. Comme elle, elle publiera des textes d'époque patristique en les adaptant autant que possible aux exigences des temps actuels. Elle prévoit dans ce but la publication du texte latin ou grec, d'après la meilleure édition existante, une traduction allemande correcte et lisible, une Introduction, un commentaire courant, et s'il y a lieu, des *excursus* plus étendus rejetés à la fin du volume. Le premier ouvrage publié n'est autre que l'*Enchiridion de fide, spe et caritate*, de S. Augustin que nos lecteurs connaissent déjà (cfr *N.R.Th.*, 1949, 537 et 1950, 96). Quel attrait secret peut donc bien posséder cet opuscule, ce « manuel » pour lui donner le nom dont la tradition l'a décoré, pour qu'en moins de quinze ans, de 1947 à 1960, il en soit paru pas moins de trois traductions anglaises, une française, une italienne, une hollandaise, une espagnole et enfin une allemande, la présente? N'en faut-il pas peut-être chercher l'explication, dans la simplicité même de ce livre, où Augustin s'est efforcé d'exposer pour un ami, chrétien cultivé, qui lui en avait fait la demande, ce qu'il avait à croire et à pratiquer. L'*Enchiridion* n'est autre chose qu'un exposé plus ou moins étendu des articles du symbole de l'Eglise d'Hippone complété par de courtes explications sur l'espérance et la charité chrétiennes, mais écrit dans la pleine maturité de l'âge (vers 421 ou 423/424) et de l'expérience pastorale. Et sans doute est-ce là ce qui, aujourd'hui comme dans le passé, en assure l'universelle estime.

Ch. Martin, S. J.

Tyrannius Rufinus. — *Opera.* Edit. M. Simonetti. Coll. Corpus christianorum. Series Latina, XX. Turnhout, Brepols, 1961, 26 × 16 cm., xx-346 p. Prix : 375 FB broché; 450 FB relié.

Le tome XX du *Corpus christianorum* contient ce qu'on pourrait appeler l'œuvre personnelle de Rufin, c'est-à-dire les ouvrages composés par lui-même, et non simples traductions. On sait que cette œuvre personnelle est modeste, surtout par rapport à son activité de traducteur. Sont publiés le *De adulteratione librorum Origenis*, la brève *Apologia ad Anastasium romanae Urbis episcopum*, l'*Apologia (contra Hieronymum)* plus vaste, l'*Expositio symboli*, peut-être l'ouvrage de Rufin le plus prisé, le *De benedictionibus patriarcharum*, et enfin, en appendice, une suite de treize prologues ou préfaces à des traductions d'auteurs grecs, Origène, Eusèbe, etc., dont huit ont déjà paru en texte critique, dans les éditions devenues classiques de ces auteurs (Berlin, Vienne, etc.), les cinq autres (*In Apologeticum Pamphili martyris pro Origene, In Omelias Sancti Basilii, In Regulam sancti Basilii, In Explanationem Origenis super Psalmos XXXVI, XXXVII, XXXVIII, In Explanationem Origenis super epistolam Pauli ad Romanos*) étant publiés ici, en bonne édition, par les soins de M. Simonetti lui-même. Pour les cinq ouvrages plus étendus par lesquels débute le volume, l'édition a été aussi faite à nouveaux frais. Le nombre et le choix des manuscrits consultés sont tels, sans atteindre toutefois l'exhaustivité, que l'on peut considérer l'édition comme solidement établie. L'apparat critique laisse au surplus, au lecteur, la possibilité de trancher éventuellement. Nous voilà donc bien loin des éditions de de la Rue et de Vallarsi, malgré leurs mérites. Dans la tradition manus-

crite on ne retrouve pas trace d'un *Corpus* de Rufin; son œuvre est dispersée et presque toujours rattachée à l'œuvre d'un autre auteur qu'il traduit. Cela a obligé M. Simonetti à considérer chaque ouvrage comme un tout en soi, avec sa propre tradition manuscrite. Le nombre de manuscrits consultés est donc finalement considérable, mais dispersé sur un ensemble d'œuvres. Le *Corpus christianorum* veille aussi avec grand soin, à ce que de bonnes Tables clôturent ses volumes. Outre celles des citations bibliques et des auteurs cités, païens et chrétiens, qui s'imposent, M. Simonetti en a composé une troisième : *res, verba locutionesque notabilia,* susceptible de faciliter considérablement le contact avec les textes édités. Ch. Martin, S. J.

Nonnus Panopolitanus. — *Dionysiaca.* Edit. R. Keydell. 2 vols, Berlin, Weidmann, 1959, 20 × 13 cm., 84*-500 et IV-555 p.

Dans cette nouvelle édition des *Dionysiaca* de Nonnos de Panopolis (Achmim, en Haute Egypte), deux choses sont à distinguer : d'une part, le texte de cette épopée mythologique, et de l'autre, tout le reste c'est-à-dire l'introduction, l'apparat et les *Indices.* Le texte est identique à celui de l'édition de A. Ludwig, paru dans la *Teubneriana,* en 1909-1911. Il a été reproduit en anastatique. L'Introduction, l'apparat et les *Indices,* sous leur nouvelle forme abrégée, ont été refaits par R. Keydell. Il s'en est d'ailleurs expliqué. L'apparat critique a été débarrassé des leçons inutiles et encombrantes ainsi que d'autres minuties; par contre le nombre de *loci* parallèles fournis par des auteurs antérieurs que Nonnos a imités ou qui puisaient à de mêmes sources que lui, a été accru. On y trouve inclus les *Argonautica,* et aussi la *Métaphrase des psaumes* d'Apollinaire, bien que ces auteurs ne soient peut-être pas antérieurs aux *Dionysiaca.* Ces *loci* ont été dégagés, dans la nouvelle édition, de l'ancien apparat critique et forment un apparat distinct. L'introduction de Keydell se situe presque exclusivement dans la perspective de la critique textuelle et de la grammaire. L'édition reste basée sur le *Laurentianus XXXII* 16 de Florence, que Ludwig avait déjà démontré être à l'origine des autres manuscrits conservés. La partie la plus étendue et la plus fouillée est celle consacrée à la métrique, très caractéristique, et à la grammaire du poète. Les *Dionysiaca* ne sont pas une œuvre chrétienne. Tout y respire le paganisme, y compris, en plus d'un passage, un relent de sensualité. C'est l'épopée du dieu Dionysios, racontée en 48 Livres, mais dans une langue poétique originale qui a suscité à Nonnos de nombreux imitateurs et en ont fait un véritable chef d'Ecole. Ses connaissances littéraires, mythologiques, astrologiques et autres sont remarquables, et font du poète un témoin valable de la basse antiquité et culture païennes. Cette œuvre resterait pour nos études fort marginale si l'on ne possédait encore de Nonnos une *Paraphrase de l'Evangile de saint Jean,* de même facture poétique quoique déjà décadente, mais de marque nettement chrétienne. Rien ne permet de mettre en doute l'authenticité de cette seconde pièce. Nonnos se serait donc converti. On peut placer sa naissance au tournant des quatrième et cinquième siècles, les *Dionysiaca* dans le deuxième quart du cinquième, et la *Paraphrase* à une date postérieure à 431. C'est presque tout ce qu'on peut assurer, et encore avec prudence, de cette vie, restée mystérieuse, d'un écrivain incontestablement doué de talents supérieurs. Ch. Martin, S. J.

Bæda Venerabilis. — *Opera.* Pars II. *Opera exegetica.* 3. *In Lucae evangelium expositio. In Marci evangelium expositio.* Edit. D. Hurst, O.S.B. Coll. Corpus christianorum. Series latina, CXX. Turnhout, Brepols, 1960, 26 × 16 cm., VIII-684 p. Prix : 700 FB broché; 775 FB relié.

Cette édition par dom Hurst des deux longs commentaires de Bède sur S. Luc et S. Marc, n'a, pour ainsi dire, pas d'histoire. Le texte de ces œuvres est connu, il est publié dans Migne au tome XCII, d'après la vieille édition de Giles. L'intérêt de la nouvelle édition réside essentiellement dans sa valeur intrinsèque. Sa base manuscrite est neuve et on ne peut plus satisfaisante. En ce qui concerne l'*Expositio in Lucae evangelium* : sept témoins, dont un du VIII[e] siè-

cle, et six du IX^e^; en ce qui concerne l'*Expositio in Marci evangelium*, neuf témoins, tous du IX^e^ siècle, dont quatre du début du siècle. L'*Expositio in Lucae evangelium* a été composée entre 709 et 715 et celle *in Marci evangelium*, entre 725 et 730. On peut donc à peine souhaiter tradition plus rapprochée des origines, et de fait l'apparat critique n'apporte qu'un choix limité de variantes. L'Introduction de dom Hurst est des plus sommaires. Cette sobriété s'explique sans doute par le fait qu'une Introduction générale plus ample sur l'auteur, sa vie, son œuvre, etc., sera publiée en tête du premier volume de la nouvelle édition de Bède dans le *Corpus christianorum*. Jusqu'ici deux volumes ont paru. La solution adoptée par la direction du *Corpus* de remplacer les textes de Migne par de nouvelles éditions basées sur un nombre limité de manuscrits mais judicieusement choisis nous paraît excellente. Cette solution permet une préparation relativement rapide du texte et en assure, malgré tout, une exactitude, en général, très suffisante. Inutile de dire que, dans toute étude tant soit peu critique, c'est désormais à l'édition de Hurst et non à celle de Migne, qu'il y aura lieu de se référer.

Ch. Martin, S. J.

D. Martin Luther. — *Werke*. Kritische Gesamtausgabe. *Die Deutsche Bibel*. Band 11. Hälfte 2. Weimar, H. Böhlaus, 1960, 23 × 20 cm., CXLVIII-400 p., 8 pl. Prix : 58 marks ; en souscription : 46,40 marks.

Cette seconde partie du onzième volume de la *Deutsche Bibel* de Luther continue et achève la publication des Livres des Prophètes. La première donnait le texte des trois premiers grands Prophètes : Isaïe, Jérémie et Ezéchiel (cfr. *N.R.Th*, 1960, 643-644), la seconde, celui du dernier d'entre eux, Daniel, et des douze petits. Pour Daniel c'est le texte de la première édition (1530) qui est reproduit en parallèle avec celle de 1545. Pour les autres c'est celui de leur première édition d'ensemble (1532). Dans l'apparat critique figurent toutefois les variantes des premières éditions individuelles de Jonas et d'Habacuc (1526) et de Zacharie (1528). Luther avait placé à la tête de chaque Prophète dans son édition de 1532 une Préface généralement courte, mais celle au Livre de Daniel, déjà très longue dans l'édition de 1530, a été encore fort accrue par les explications du chap. 12 qu'il y annexa dans son édition de 1541. Ces deux éléments, de 1520 et de 1541, furent repris dans l'édition de 1545. Cela a incité l'éditeur moderne à les présenter entremêlées l'une dans l'autre en parallèle au texte de cette dernière. L'Introduction de Volz s'est surtout étendue sur l'étude des relations de dépendance, assez embrouillées au demeurant, qui existent entre les différentes éditions partielles ou globales des Prophètes ainsi qu'entre elles et la Bible complète. Plusieurs *excursus* et appendices lui ont aussi permis de clarifier certains problèmes mineurs ou questions de détail. L'édition même ne présentait guère de difficulté particulière et a été réalisée avec le souci de précision qui caractérise l'entreprise de Weimar.

Ch. Martin, S. J.

M. Bucer. — *Opera omnia*. Series 1 : *Deutsche Schriften*. Band 1 : *Frühschriften 1520-1524*. Edit. R. Stupperich. Gutersloh, G. Mohn, 1960, 25 × 17 cm., 508 p. Prix : 64 marks.

L'œuvre littéraire de Bucer est abondante et variée mais, peu connue, elle n'a jamais encore été exploitée systématiquement. Les quelques rares sondages effectués laissent soupçonner le rayonnement très vaste de la pensée et de l'influence du réformateur strasbourgeois, non seulement dans la capitale de l'Alsace, mais encore bien au-delà de ses limites. Plusieurs travaux relativement modernes ont étudié Bucer dans ses rapports avec les principaux centres de la Réforme et les plus influents réformateurs du continent : Luther, Oecolampade, Zwingle, Calvin, et même avec les schismatiques anglais auprès desquels il vécut dans ses dernières années et qu'il s'efforça de gagner aux idées de l'évangélisme. Ces confrontations ont toujours apporté quelque résultat positif, mais toujours aussi limité par l'insuffisance de la documentation accessible. Bucer, à l'inverse de Luther, Calvin, Mélanchthon, Zwingle, n'avait pas, jusqu'en ces dernières an-

nées, trouvé d'éditeur de ses *Opera omnia* ou *Sämtliche Werke*. Sans doute cette carence doit son origine à la fragilité de l'hégémonie de Bucer et Sturm à Strasbourg qui ne dura pas plus de vingt ans. Strasbourg reprise en mains par les catholiques, le nom, l'œuvre et la mémoire du réformateur tombèrent presque complètement dans l'oubli. Il a fallu le renouveau des études historiques pour que le contact soit repris avec lui et encore partiel et limité. Ce renouveau d'intérêt a eu pour principal résultat d'attirer l'attention sur l'abondance réelle des sources imprimées, manuscrites et surtout pièces d'archives qui concernent Bucer, et en tout premier lieu ses œuvres. Mais il faut maintenant les rechercher toutes, les grouper en un *Corpus* bien ordonné et les publier d'une façon critique. La Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg a pris sur elle d'assurer la publication des *Opera latina* (une quinzaine de volumes sont prévus), tandis qu'en Allemagne un comité d'édition dirigé par R. Stupperich, déjà connu par l'édition des œuvres choisies de Mélanchthon, présidera à la publication des *Deutsche Schriften* sous le patronage de l'Académie de Heidelberg. Un volume a déjà paru dans la série de Strasbourg et nous l'avons présenté à nos lecteurs (cfr *N.R.Th.*, 1956, 207-208). Et voici le premier de la série allemande. Trois catégories de textes y sont présentées et sans doute la même présentation sera-t-elle maintenue dans les volumes suivants : œuvres authentiques, déjà publiées ou non, pièces d'archives, et enfin *dubiosa*. L'ordre des volumes sera chronologique. Le premier volume commence donc avec le début de l'activité littéraire de Bucer et s'étend jusqu'à la fin de 1524. L'ensemble comporte : quatre ouvrages parus en 1523 et 1524 durant son séjour à Strasbourg, une douzaine de pièces d'archives dont plusieurs inédites s'étalant de 1518 à 1524, enfin deux pamphlets anonymes sous forme de dialogues, le *Gesprechbiechlin neüw Karsthans* et *Ain schöner dialogus*, qui sont de la même époque et dont il n'est pas sûr que Bucer soit l'auteur. Le premier des ouvrages authentiques a été publié aussi avec traduction française en 1949 par Strohl, accompagné d'un commentaire explicatif sous le titre de « Traité de l'amour du prochain ». Le deuxième est une Défense de sa prédication à Weissenburg en 1522, que Bucer composa à la fois pour affermir la communauté protestante de cette ville et pour justifier sa doctrine devant le sénat de Strasbourg. Le troisième est une Défense (Verantwortung) contre les reproches faits à sa conduite, écrit qui contient pas mal d'éléments biographiques. Enfin le quatrième est la légitimation, fondée sur l'Ecriture, des innovations apportées dans la célébration du culte, et en particulier la messe, à Strasbourg. La publication des œuvres de Bucer, nous semble-t-il, apportera pas mal de lumière en deux points surtout : la biographie de Bucer, encore fort mal connue, et en second lieu, sa doctrine, plus mal connue peut-être encore, et qui, fort vraisemblablement, apparaîtra bien plus personnelle et différenciée de celle de Luther qu'on n'est porté habituellement à le croire. Nul doute que par l'abondance de son œuvre et l'originalité de sa doctrine, Bucer ne prendra place dans la galerie des réformateurs protestants du XVI[e] siècle à côté des plus grands : Luther, Mélanchthon, Zwingle et Calvin. L'édition de ses œuvres complètes soit latines soit allemandes mérite donc qu'on la suive de très près avec curiosité et intérêt.

Ch. Martin, S. J.

SPIRITUALITE

A. Sage, A. A. — *La Règle de saint Augustin commentée par ses écrits*. Coll. Vie Augustinienne. Paris 8, rue François I[er], 8; Saint-Gérard, Centre d'Alzon, 1961, 17 × 11 cm., 288 p. Prix : 8 NF ou 85 FB.

Cet opuscule vise essentiellement à l'édification et ne traite des problèmes critiques que soulève la *Regula ad servos Dei* attribuée à saint Augustin qu'en ordre secondaire. Il publie 1° le texte de la *Regula* avec traductions françaises, l'une, du texte tel qu'il s'applique aux moines, l'autre, du texte tel qu'il s'adresse aux moniales (lettre 211) ; 2° un commentaire ascétique et spirituel de cette règle dû au P. Sage lui-même, mais constamment ressourcé aux œuvres authentiques de S. Augustin, marquant ainsi l'indéniable parenté de pensée, et même d'ex-

pression, entre la *Regula* et l'œuvre certaine du saint ; 3° enfin, en annexe : tout d'abord un aperçu très succinct sur l'histoire et l'authenticité de la *Regula*, puis en second lieu, l'édition de textes apparentés : d'abord l'*Ordo monasterii* dont les plus anciens manuscrits (Corbie, VII[e] s., etc.) font précéder le texte de la *Regula*, puis la lettre 211 qui introduit le texte de la *Règle des moniales*, celle-ci étant substantiellement identique à celle des moines. Le P. Sage défend sans hésiter le caractère augustinien de la *Regula*, que ce soit sous sa forme masculine ou sous sa forme féminine. La coïncidence avec les œuvres authentiques du saint est trop flagrante pour qu'on puisse la mettre en doute. C'est là un point que son commentaire paraît avoir définitivement acquis. De plus, il se trouve enclin à admettre l'hypothèse prônée depuis quelques années que l'*Ordo monasterii* que l'on reconnaît aujourd'hui n'être pas de S. Augustin pourrait être un règlement de vie des moines d'Hadrumète que S. Augustin aurait complété, à leur intention, par sa *Regula*. Le fait que celle-ci s'attache plus aux grands principes et aux lignes essentielles de la vie religieuse, et qu'elle est toujours accolée dans la plus ancienne tradition manuscrite à l'*Ordo monasterii* donne quelque consistance à cette hypothèse. Ch. Martin, S. J.

Benoît (Saint). — *Regula*. Edit. R. Hanslik. Coll. Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, LXXV. Vienne, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1960, 23 × 15 cm., LXXVI-376 p. Prix : 350 S.

La publication de la *Regula Sancti Benedicti* dans le Corpus de Vienne, réjouira tous ceux, et ils sont nombreux, surtout parmi les fils de S. Benoît, qui s'intéressent à l'histoire de l'Ordre bénédictin, et plus particulièrement aux multiples et épineux problèmes qui affectent le texte même de la Règle. Nous avons déjà plusieurs fois parlé de ceux-ci (cfr *N.R.Th.*, 1955, 764-766, à propos de la *Regula Magistri* ; 1959, 1096 à propos de l'édition de la *Regula S. Benedicti* par G. Penco ; 1960, 538, à propos du *Basiliuskommentar* publié par Hafner). La position de Hanslik est en toutes ces questions celle qu'on pourrait appeler « traditionnelle ». C'est vers 540 que S. Benoît, déjà fort de son expérience de vie monastique et s'inspirant d'ailleurs des écrits de prédécesseurs (Cassien, Césaire d'Arles, et surtout la règle de Lérins) a composé au Mont-Cassin, l'essentiel de son texte, le prologue, l'Index des chapitres et l'appendice (ch. 67 à 73) étant légèrement postérieurs (entre 540 et 547). Il n'y a aucune raison d'admettre plusieurs éditions successives faites par le saint fondateur. En ce qui concerne les relations entre la *Regula Magistri* et la *Regula S. Benedicti* Hanslik maintient l'antériorité de la *Regula S. Benedicti*, la *Regula Magistri* se présentant comme un texte légèrement postérieur (entre 570 et 580) inspiré surtout par une source qui lui est commune avec la *Regula S. Benedicti* (règle de Lérins) mais ayant par surcroît aussi connu cette dernière, toutefois dans un texte déjà légèrement corrompu. On sait qu'il a fallu un temps assez considérable avant que la *Regula S. Benedicti* se soit imposée même à Rome et en Italie. Les monastères avaient le plus souvent leurs règles propres, plus ou moins inspirées des règles antérieures, interférant les unes dans les autres, et donc composites. La *Regula S. Benedicti* pénétrant dans le circuit a fini par s'imposer mais ce *processus* a provoqué dans la tradition manuscrite une confusion textuelle considérable, comme en témoigne encore son état actuel (plus de trois cents manuscrits). La critique a assez généralement classé les manuscrits en trois catégories selon que ces témoins représentaient plus ou moins l'original : *textus purus* et *textus corruptus*, ou encore la façon à peu près stabilisée et acceptée à partir du IX[e] siècle : *textus receptus*. Hanslik a nuancé davantage la classification puisque son énumération ne contient pas moins de six catégories. Mais la plus importante de celles-ci reste toujours la première, la *classis pura* qui repose, non directement sur l'autographe, comme on l'a cru autrefois, mais sur une copie de celui-ci, amenée par les moines, à Rome, vers 577, lors de l'invasion lombarde, passée à la Bibliothèque pontificale du Latran, rendue par le pape Zacharias (741-752) aux bénédictins du Mont-Cassin, emportée à nouveau par les moines fuyant les Sarrasins, au monastère de Teano où elle périt misérablement dans un incendie vers 886. Heureusement d'excellentes transcriptions en avaient été faites (en particulier le Saint-Gall 914, s.IX) grâce auxquelles une édition très

correcte du texte primitif a été rendue possible. Mais l'existence des nombreuses familles et de nombreux manuscrits (Hanslik en a utilisé une bonne soixantaine) a « enrichi » son édition d'un apparat critique particulièrement chargé. Fidèle aux traditions du *Corpus*, l'éditeur n'a pas reculé devant la tâche énorme d'un *Index verborum*, extrêmement complet, qui ne prend pas moins de deux cents pages. Ch. Martin, S. J.

J. Meyendorff. — *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*. Coll. Patristica Sorbonensia, 3. Paris, Edit. du Seuil, 1959, 23 × 14 cm., 432 p.

— *Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes*. Introd., texte critique, trad. et notes. Coll. Spicilegium sacrum Lovaniense, Etudes et Documents, fasc. 30-31. Louvain, Spicilegium sacrum Lovaniense, 1959, 2 vols, 26 × 17 cm., LII-V-770 p. Prix : 400 et 350 FB.

— *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*. Coll. Maîtres spirituels, 20. Paris, Edit. du Seuil, 1959, 18 × 12 cm., 189 p.

Ces trois ouvrages de M. Meyendorff sur Grégoire Palamas constituent une sorte de tryptique consacré à l'étude de sa personnalité, de son œuvre littéraire et de sa pensée théologique et spirituelle, dossier de loin le plus vaste, le mieux documenté, le plus riche d'informations et d'orientations que nous possédions actuellement pour l'étude du grand docteur de l'Orthodoxie au XIV^e^ siècle, honoré par surcroît dans l'Eglise byzantine du titre de saint.

L'*Introduction à l'étude de Palamas* nous présente trois aspects de sa personnalité : son *curriculum vitae*, sa doctrine théologique, son œuvre littéraire et celle de ses contemporains, amis ou adversaires. Cette dernière partie, plus brève et rejetée en un double appendice, est particulièrement précieuse mais souligne de façon cruciale, tout ce qui reste encore à publier et à scruter pour obtenir une image définitive de Palamas et de son époque.

Quant à la *Défense des saints hésychastes*, c'est une édition, la première édition complète, d'une apologie de certaines pratiques monastiques et de l'exposé des principes théologiques sur lesquels s'appuie la contemplation pratiquée par les moines. L'ouvrage de Palamas se présente sous forme de neuf traités groupés trois à trois, d'où le nom de *Triade* donné à chaque groupe. Ces *Triades* n'ont pas été écrites en une fois ; elles s'échelonnent de 1338 à 1341 tout au long de la controverse qui opposa Palamas à Barlaam le Calabrais. Elle constitue l'œuvre la plus représentative de la pensée de Palamas en toute cette controverse. Barlaam, grec orthodoxe originaire de l'Italie méridionale, savant et philosophe de tendance rationalisante et même nominaliste, qu'un contact superficiel avec la vie des moines avait rendu sévère et méprisant envers eux, se mit à leur reprocher diverses pratiques apparemment assez puériles (l'omphalopsychie). Mais le vrai désaccord était d'ordre doctrinal et très vite la discussion porta sur la question essentielle : la possibilité de connaître Dieu par d'autres voies que l'approximation de la connaissance naturelle. Barlaam, héritier d'un courant humaniste plus ou moins contaminé par le platonisme antique, niait cette possibilité. Palamas, fidèle aux traditions monastiques, nourries aux sources de la Bible et des Pères, l'affirmait. La décision entre Barlaam et Palamas tomba définitivement en faveur du second en 1341 au concile tenu à Sainte-Sophie, et la doctrine palamite fut mise hors cause. Si le conflit reprit par la suite avec Calécas, Akyndinos et Nicéphore Grégoras en particulier, ce fut bien plus pour des motifs politiques que religieux. Il donna lieu à de nouveaux et nombreux écrits de Palamas, la plupart restés inédits (trois *Antirrhétiques* et sept traités contre Akyndinos, quatre contre Grégoras, etc.). Ces nouvelles joutes ne firent que confirmer l'attachement de l'Eglise d'Orient au palamisme.

Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe reprend en grande partie en les condensant les chapitres doctrinaux de l'*Introduction*, mais en s'efforçant de situer la place et l'originalité de Palamas dans la longue tradition spirituelle et mystique de l'Eglise et en particulier du monachisme, ou hésychasme, orientaux. Cette tradition très ancienne puisqu'elle remonte au IV^e^ siècle, a connu des ten-

dances diverses surtout en ses débuts : un courant vers la prière intellectuelle pure qu'alimente Evagre le Pontique, disciple d'Origène, qui tend à la désincarner pour ainsi dire et à l'intellectualiser à outrance, et dans un sens plus ou moins platonisant ; et un courant vers la « mystique du cœur » que prône Macaire l'Egyptien, laquelle se fonde surtout sur la contemplation du Verbe incarné et son exaltation. Ces courants ne sont d'ailleurs pas nécessairement exclusifs l'un de l'autre, et de grands spirituels postérieurs comme Diadoque de Photice ou Jean Climaque ont réussi plus ou moins à les synthétiser. Mais la tradition penche de plus en plus vers la seconde conception, le succès grandissant de la pratique de la « prière de Jésus » centre de plus en plus au Moyen Age la piété ecclésiale et surtout monastique sur la contemplation du Verbe incarné. Sur cette contemplation se greffe par ailleurs la doctrine de la déification, déjà nettement esquissée par Grégoire de Nysse, reprise par Maxime le Confesseur. Cette doctrine met en relief le rôle central de l'union des deux « énergies » ou volontés, divine et humaine, dans l'unité hypostatique du Verbe incarné, union qui constitue le point de jonction par lequel s'opère la « communion » des hommes à la divinité. Cette théologie spirituelle a donc un caractère existentiel et concret prononcé, qui la distingue de l'approche divine par la contemplation abstractive, ou apophatique, des essences. Elle prépare également la voie à la distinction entre les « énergies » et l'« essence » divines que Palamas développera jusqu'à ses extrêmes limites dans la partie positive de sa réfutation de Barlaam. Toutes deux, essence et énergies, ne constituent qu'un Dieu unique et simple. Mais l'essence divine est inaccessible, incommaissable, parce qu'elle transcende toutes les essences créées ; c'est par ses « énergies » ou activités libres *ad extra* que Dieu se manifeste et dans un don tout particulier et déifiant par l'intermédiaire de son Verbe Incarné, de l'Eglise, qui le prolonge, de la vie sacramentelle, communicative de la grâce, laquelle n'est pas du « surnaturel créé » mais réelle participation et conjonction immédiate au Créateur, déification. C'est cet approfondissement théologique d'une spiritualité que l'Eglise d'Orient vivait dans sa majeure partie depuis longtemps qui constitue l'apport essentiel et propre de Palamas à son temps. C'est cette doctrine palamite, que l'Eglise d'Orient, à son tour, a définitivement accueillie et consacrée en 1351, mieux préparée ainsi pour surmonter sans heurt prononcé une crise religieuse que laissait prévoir en Occident la vague rationalisante et nominaliste d'où sortiraient la Renaissance et la Réforme.

Nous avons pris connaissance de ces trois ouvrages de M. Meyendorff avec intérêt et une très réelle sympathie. L'auteur, qui est prêtre, membre de l'Eglise orthodoxe, ne cache pas son admiration pour son héros et la cause qu'il défend. Peut-être même cette admiration lui a-t-elle fait accentuer les points de lumière et minimiser les ombres. Il éprouve pour la doctrine spirituelle de Palamas une déférence légitime. Sans doute possède-t-il dans sa foi orthodoxe une sensibilité particulière susceptible d'affiner son jugement dans l'interprétation d'événements et d'œuvres qui s'harmonisent bien avec son propre tempérament spirituel. Son œuvre nous est précieuse à ce premier titre : c'est un témoignage. Du point de vue strictement scientifique la publication du texte des *Triades* est un véritable service. Un certain malaise n'avait cessé de planer jusqu'à présent sur les études palamites. Le nom de Palamas est connu depuis longtemps, son influence exceptionnelle reconnue par tous ; on en a discuté, et avec quelque passion, en particulier de son rôle dans la controverse hésychaste ; on a disserté en particulier sur les caractères et tendances de sa théologie et de sa spiritualité, mais, paradoxe assez étrange chez des savants qui se piquent de méthode, tout cela s'est fait sur une base documentaire à peine inventoriée, en sa majeure partie inédite, et pour presque tout le reste, mal éditée. M. Meyendorff a consacré dix ans à essayer de pallier à cette lacune par de nombreuses études et publications de textes de détail et surtout par ces trois ouvrages plus considérables. Même au terme de ces efforts la tâche apparaît encore loin d'être achevée, tant elle est énorme. Mais on ne pourra contester que M. Meyendorff a publié des textes considérables et de première importance, élargi des perspectives, posé des jalons, esquissé un essai de synthèse, et singulièrement rendu vivante, toute cette période d'histoire religieuse de la première moitié du XIV^e^ siècle, qui se découvre être une des plus riches au point de vue de la littérature religieuse de l'Orient byzantin, et peut-être aussi une des plus créatrices au point de vue de sa pensée théologique.

Nous ne cacherons pas que les essais de M. Meyendorff témoignent cependant aussi quelques faiblesses ou soulèvent des problèmes. Certaines critiques, sans attaquer le texte grec des *Triades*, dont l'édition ne posait pas d'ailleurs de problème majeur, ont souligné des déficiences dans la division des chapitres, et surtout dans la traduction française, estimée trop large pour qu'elle puisse inspirer pleine confiance. Mais ces observations, si pertinentes soient-elles, ne doivent pas faire oublier que le but essentiel de l'édition était de publier le texte grec et qu'on ne saurait trop être reconnaissant à M. Meyendorff de l'avoir fait. Peccadilles aussi que ces graphies par trop fréquemment incorrectes de noms de personnes dans les références (cfr *Introduction à l'étude de Palamas, passim* : S. Delahaye, pour H. Delehaye; Pargroire pour Pargoire; Ehrhardt ou Erhardt pour Ehrhard, etc.), mais qui éveillent l'impression d'un travail un peu trop précipité et pas assez minutieusement conduit. Avouons-le aussi simplement : notre admiration pour les *Triades* de Palamas n'est que mitigée. Si respectable que soit leur auteur et ses intentions, l'œuvre nous déconcerte par plusieurs côtés. Les *Triades* ne manquent pas de souffle, de grandeur et de noblesse religieuse. C'est incontestable. Mais le théologien et le philosophe de profession qui se penchent sur elles, se sentiront, croyons-nous, constamment arrêtés et mal à l'aise, en ce style plus littéraire et polémique que technique, aux allures contournées et sans cesse fuyantes, au vocabulaire imprécis. L'ordre et la clarté n'y règnent pas. Et cela ne simplifiera pas la tâche de ceux qui auront, la tête froide et tout bien pesé, à porter un jugement de valeur sur les doctrines palamites. Le petit livre aussi de M. Meyendorff, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe,* nous a paru un peu trop schématisé et manquer parfois de clarté. Ainsi sa vue sur la mystique orthodoxe nous paraît s'être trop identifiée avec une simple vue sur la mystique « hésychaste » ou monastique, à moins qu'il n'ait voulu précisément n'entreprendre que l'histoire de la mystique hésychaste elle-même. Mais dans ce cas le titre de l'ouvrage est trompeur. Faut-il aussi attribuer à Palamas cette influence décisive sur l'orientation de la piété orientale que M. Meyendorff paraît lui endosser? Influence réelle, pour sûr. Mais bien d'autres causes ont certainement agi et plus déterminantes encore peut-être : à commencer par l'amenuisement constant à Byzance de cette élite intellectuelle, humaniste et philosophique, seule susceptible d'éprouver le besoin d'une spiritualité et d'une mystique intellectualiste qui la conduise à Dieu par la « déification de l'esprit ». Mais surtout, nous semble-t-il, parce que, par delà toutes les contingences de l'histoire, cette forme de spiritualité et de mystique hésychastes, fondée sur l'essence même du christianisme qui est la vie d'union au Christ incarné, révélé et vivificateur, était admirablement harmonisée avec le degré de culture, de simplicité dans la foi et la vie chrétienne des populations et particulièrement des moines auxquels elle s'adressait. L'attirance de cette spiritualité, tout comme dans l'Eglise d'Occident, celle de saint François, toute faite d'amour de Jésus, de sa passion, de son cœur, de son imitation et de son service, provient de ce qu'elle prend l'homme par ce par quoi il est surtout lui-même : cœur plus qu'esprit, désir de Dieu et d'un Dieu qui se plie à nos dimensions pour mieux nous attirer ensuite aux siennes, spontanéité et don de soi plus qu'approfondissement rationnel, amour plus que raison. Là est le secret de son succès et de son universalité. N'en éprouvions-nous pas nous-même la bienfaisance en lisant ces admirables extraits d'hésychastes dont M. Meyendorff a parsemé son livre? Au milieu d'eux nous nous sentions bien chez nous.

Ch. Martin, S. J.

Dom J. Leclercq, Dom Fr. Vandenbroucke et L. Bouyer. — *La spiritualité du moyen âge.* Coll. Histoire de la spiritualité chrétienne, 2. Paris, Aubier, 1961, 22 × 14 cm., 720 p. Prix : 24 NF broché; 28,50 NF relié.

La 1re partie, confiée à Dom J. L. et qui va jusqu'au tournant du 12e siècle, s'ouvre par une synthèse de la doctrine spirituelle de S. Grégoire le Grand, « Père spirituel du moyen âge latin ». Dans l'enchevêtrement de celui-ci, l'A. réussit à discerner sans schématisme des zones, des phases et des aspects clairement caractérisés : spiritualité celtique, qui en Irlande garde longtemps sa physionomie et sur le continent exerce une influence d'abord dominante et puis décroissante;

germination de l'époque des royaumes barbares, où émergent un Bède et un Boniface; autour du règne de Charlemagne, une période de stabilisation; puis, en réaction contre l'anarchie et les menaces de décadence religieuse, le mouvement de réforme que Cluny ne sera point seul à illustrer et qui se continue au 11e siècle. Avec celui-ci surgissent des institutions nouvelles : ordres militaires, Prémontrés, Chartreux; le monachisme traditionnel — bénédictin — manifeste sa vitalité par la multiplication et la variété de ses fondations masculines et féminines et par une prise de conscience plus nette de l'état de perfection. Vient enfin l'école cistercienne, signalée, selon l'A., par l'élaboration d'une théologie de la spiritualité, — exemple des enrichissements que vie et doctrine religieuses doivent aux affinements de la culture humaine, notamment dans le domaine psychologique. A lire ces 260 pages, on réalise mieux combien fut complexe le processus de différenciation des états de vie, combien flottante la frontière entre cénobitisme et érémitisme et indécise la sémantique du vocable *monachus*, comment ont pu évoluer la signification et la pratique du pèlerinage ou germer discrètement tout un ensemble de dévotions dites « privées ». Le P. Pourrat, il y a 40 ans, ne prétendait que frayer une piste et marquer des repères dans la « forêt » du moyen âge. Dom Fr. V., chargé de la 2e partie de cette histoire, met en œuvre, comme Dom J. L., la masse énorme des études et publications des dernières décades. Quel résumé ne trahirait l'image qu'il restitue de la période pour laquelle il trouve le titre significatif de *Nouveaux milieux, nouveaux problèmes*? « Nec sancti sine plebe » : on relèvera donc l'influence d'événements comme hérésies, schismes ou sectes, le contre-coup de contingences économiques, sociales, politiques, les contaminations par les idées « du dehors ». Des chapitres entiers sont consacrés aux laïcs; romanciers du 12e siècle, troubadours provençaux, Pétrarque même, viennent témoigner de tout un climat. Dans les milieux scolaires, après la naissance de la Scolastique, la théologie se spécialise au point de ne plus intégrer la pastorale ni la culture spirituelle. Celle-ci attendra moins son aliment de la plénitude des mystères. S'il ne faut plus parler, pour le 12e siècle, de découverte de l'Humanité du Sauveur comme objet de culte, assurément cette dévotion s'y développe, avec le goût du retour à l'Evangile; ils fleuriront au « printemps franciscain ». Mystiques et docteurs franciscains — les plus grands joignant « affectus » et spéculation — font pressentir la *Devotio Moderna*. Avec la fondation dominicaine, d'emblée essentiellement cléricale, s'affirme une fin apostolique « mise sur le même pied que la fin contemplative », voire se la subordonnant en quelque sorte. Dans la spiritualité de S. Thomas, génie d'équilibre, l'intellectualisme s'unit au mouvement affectif, et Dante présente quelque chose de pareille harmonie. Mais à la synthèse du 13e siècle succède le temps des ruptures et des discrédits. Ceux-ci atteignent les professionnels de la théologie, ceux de la perfection — les religieux, mendiants compris — et, si on ose dire, les professionnels d'Eglise : esprit laïque et nationalismes disloquent la chrétienté. La défiance à l'égard de la spéculation s'exprime chez les promoteurs de la *Dev. Mod.*, soucieuse d'engagement réel. Les facteurs qui composent la spiritualité du moyen âge finissant sont fixés dès le terme du 14e siècle; le 15e ne fera qu'en hériter. Dans le domaine intellectuel, la religion des humanistes qui se veulent chrétiens ne sera pas préservée des gauchissements naturalistes par une pensée dogmatique vivante. La connaissance religieuse se desséchant, la foi populaire s'encombre de superstitions, la piété est exposée aux déviations piétistes, l'ascèse à une réduction moraliste. Cependant le meilleur de la *Dev. Mod.* — c'est la thèse sur quoi conclut l'A. — prépare et amorce la Réforme catholique. Autre conclusion : c'est dans et par l'Espagne spirituelle du 16e siècle que prend forme la nouvelle conception spirituelle aux deux traits complémentaires; prière intérieure et sens apostolique. Les pages finales du R. Père renferment, à propos de la *Dev. Mod.* et de la rupture entre théologie et mystique, telle autre assertion : « C'est le moment précis où la vie spirituelle devient un donné d'expérience valable comme tel, *et non plus* (nous soulignons) l'expérience d'un donné valable en lui-même (p. 644. Cfr pp. 434, 488, 576, 593). » Certes, toujours préoccupé de doser les interprétations (au besoin il écrira : « Tout se passe comme si... ») l'A. n'aventure pas de tels raccourcis sans fournir lui-même de quoi les nuancer. Pour autant le recours au couple « objectif-subjectif », qui appellerait tant de distinctions, offfre-t-il à l'ensemble des lec-

teurs une vraie lumière? Que vaut-il pour départager les plus grands maîtres : Bernard, Thomas, Bonaventure, Gertrude d'Helfta, Thérèse...? Pour S. Ignace, on aime à voir rappeler son contact avec Montserrat et l'*Exercitatorio* de l'abbé réformateur G. J. de Cisneros : un des legs multiples qu'avec ses disciples il devra à la tradition bénédictine! Législateur religieux, il s'inspire délibérément des règles antérieures; si, dans l'étude du dogme, aliment essentiel à ses yeux de la piété, il veut pour maître le Docteur Angélique, nombre de ses directives et notamment sa doctrine de l'obéissance reprennent celles de S. Benoît. Par ailleurs on sait l'animation liturgique de sa vie mystique et son zèle pour la pratique sacramentelle. S'il se résolut pour son ordre au sacrifice des célébrations chorales (encore est-il permis d'évoquer ce qu'elles représentaient à l'époque), ce renoncement n'est pas simple à interpréter.

Toute véritable avance joint le souci d'enracinement à l'effort plus ou moins consciemment déployé pour répondre à des exigences nouvelles : n'est-ce point la loi que confirme l'œuvre des deux savants historiens du moyen âge occidental? L'hésitation avouée plus haut ne compte guère au regard de cet autre aveu : la lecture d'un tel travail invite à rapprocher sans nul paradoxe les deux aphorismes : « Scribitur ad narrandum, non ad probandum. — Historia magistra vitae. » La probité de l'enquête, la sobriété de l'exposé, la « discretio » dans le dessin des perspectives, confèrent une singulière fermeté aux enseignements à dégager des faits, concernant p. ex. le sens de la vie religieuse, les mutations dont elle est susceptible ou, plus généralement, le péril des archaïsmes prétendûment rénovateurs. A la spiritualité byzantine de la période (VI^{e}-XVI^{e} s.) n'est consacré qu'un appendice d'une cinquantaine de pages. Jusqu'ici manquent les monographies comparables à celles du P. J. Meyendorff sur Palamas, et qui permettraient une étude d'ensemble plus complète. L'« esquisse » due au P. L. B. est cependant tracée d'une main ferme. Elle réalise son propos d'introduire à l'intelligence plus objective des richesses spirituelles de Byzance. Elle souligne l'évolution réellement accomplie et dégage les caractéristiques de cette histoire : place centrale de l'élément monastique, tension — plutôt qu'opposition — entre l'idéal d'une chrétienté sacrale et le facteur d'inspiration évangélique, entre cénobitisme liturgique et social et monachisme pur, entre humanisme et mysticisme eschatologique.

Les notes fournissent toutes les références désirables et la consultation du livre est facilitée par une table des auteurs, autres personnages, titres et lieux cités.

L. Renard, S. J.

M. Carrouges. — *Foucauld devant l'Afrique du Nord.* Essai critique. Paris, Edit. du Cerf, 1961, 20 × 13 cm., 256 p. Prix : 9,90 NF.

« Malgré l'unité du destin de Foucauld, sa vie recèle une contradiction entre son rôle politique et son rôle religieux. Il fallait donc bouleverser l'optique ordinaire des biographes et leur habituel respect de la chronologie pour mettre au premier plan le problème de cette contradiction et relire de fond en comble toute la vie de Foucauld dans un ordre nouveau et une lumière nouvelle. »

Avec une ferveur un peu exaltée, avec une verve assez dédaigneuse des autres et même un peu suffisante, Michel Carrouges aborde cette tâche et « renouvelle complètement le sujet par l'originalité du point de vue de la méthode et de la signification finale qu'il dégage. »

Ces quelques lignes résument bien le dessein de l'auteur et le contenu de ce livre fougueux, d'une indiscutable objectivité, malgré l'apparente gratuité de certaines affirmations. Il établit, en deux étapes, une thèse capitale et foncièrement vraie : le retour de Foucauld en Afrique l'engagea à fond, pour toute sa vie, dans la politique; — cet engagement fut comme le fruit de sa conversion et de sa consécration totale à Dieu. C'est un « mobile spirituel » qui le commande : la *fraternité* que Foucauld « affirmait contre tous ceux qui la niaient, comme une force de l'âme... Au-dessus de tout calcul politique et même religieux, il avait su retrouver la volonté de marcher vers la fraternité universelle au nom du Jugement universel. » Aussi est-il un maître, un grand maître spirituel : « il éclaire de nouveau, à travers les tragédies présentes, la route vers l'avenir » (p. 245).

On a fait à Michel Carrouges la remarque qu'il n'a pas « montré les prolongements concrets de l'engagement de Foucauld qu'il met en si vigoureuse lu-

mière. Il n'a pas indiqué les moyens concrets que Foucauld voulait mettre en œuvre pour réaliser, non plus lui-même seul, mais avec d'autres, avec des laïcs, la transformation politique de l'Afrique du Nord. » La remarque est juste mais il faut souligner davantage encore un autre paradoxe : au moment où, avec une violence injuste, Michel Carrouges croit s'opposer à *L'Itinéraire spirituel de Charles de Foucauld*, il rejoint, mais sans s'y arrêter, l'intention la plus profonde de Jean-François Six. Charles de Foucauld « n'eut d'autre originalité que de vivre l'Evangile à la lettre ». Ce que Carrouges, contre Six, fait dire à cette formule, est exactement ce que son auteur, passionnément, voulut dire : « Si Foucauld voulut vivre l'Evangile à la lettre, cela ne peut signifier qu'une rupture décisive, une remontée radicale vers la source première qui est le Christ, en deçà et au-dessus de toutes les formes de spiritualité temporairement traversées » (p. 230). Nous sommes ici au cœur de la question, ou plutôt au foyer de l'appel, au principe d'où procèdent et « l'engagement de Charles de Foucauld » et « les prolongements concrets » de l'engagement de ce grand maître spirituel : son originalité est le radicalisme de l'Evangile, et sa fraternité, l'unité divine de l'Eglise. Il n'est pas seulement original, mais « originel » : son originalité est celle d'un homme qui, n'ayant voulu rien d'autre que Jésus, n'a pas d'autre originalité que celle de Jésus lui-même.

C'est pourquoi il n'est pas seulement le « maître spirituel », si vigoureusement campé par Michel Carrouges. Il est le « fondateur » que Carrouges frôle en passant et dont *L'Itinéraire Spirituel* découvre, en nous y introduisant, le travail de fondation, travail qui est celui de Dieu lui-même, s'emparant naguère de Charles de Jésus et s'emparant aujourd'hui du monde entier dans l'Eglise.

La force qui engagea si profondément Charles de Foucauld dans la vie politique de la France et de l'Afrique du Nord n'est pas seulement « une force de l'âme ». C'est la force de Dieu, qui frémit dans la première aux Corinthiens. Charles de Foucauld n'a pas exactement « su retrouver la volonté de marcher vers la fraternité universelle », il a su en recevoir la grâce qui s'offrait à lui et qui, aujourd'hui, s'offre à nous à travers lui.

C'est pourquoi « *Foucauld devant l'Afrique du Nord* » ne prend tout son sens qu'à la lumière de « *l'Itinéraire Spirituel* ». Mais ce sens n'est pas Foucauld vu par Six plutôt que par Carrouges. Il est Jésus lui-même s'emparant de Foucauld et rendant son regard transparent à la lumière de Dieu au point de reconnaître le Maître dans un soldat français, dans une grande dame touarègue, dans un Harratin du Hoggar et dans le Sahara tout entier et d'amener celui qui aura l'humilité et la force de le comprendre, à L'y reconnaître avec lui.

A. Hayen, S. I.

CRITIQUE ET HISTOIRE DE L'ART

H. Van Lier. — *Les arts de l'espace. Peinture - Sculpture - Architecture - Arts décoratifs.* Coll. Synthèses contemporaines. Paris-Tournai, Casterman, 1959, 21 × 15 cm., 400 p., 61 reprod. Prix : 96 FB.

L'originalité de cet ouvrage le rend indispensable à tous ceux qui par profession ou intérêt s'occupent d'esthétique. Ils y trouveront à la fois une réflexion très personnelle et une mise en ordre des grands ouvrages de critique. Il ne s'agit donc pas d'une sèche bibliographie — mais d'une mise en présence des diverses interprétations de l'œuvre d'art qui apparaissent ainsi dans leur complémentarité. Dans le domaine immense de la critique, il devient désormais possible de tracer des avenues, de distinguer les tendances, d'établir des dialogues entre les plus grands noms. M. Van Lier fournit donc aux professeurs une sorte d'encyclopédie raisonnée où ils trouvent à la fois le cadre spéculatif nécessaire à la définition de l'œuvre d'art et les documents susceptibles d'enrichir la sécheresse de ce schéma. Grâce à cette méthodologie, la critique devient en quelque sorte une science assez universelle pour rendre compte de la multiplicité des attitudes et des opinions qui se rencontrent chez les spécialistes et dans le grand public au sujet des œuvres d'art. On continuera sans doute à contester mais on pourra mieux se comprendre. Surtout, on pourra donner une éducation artisti-

que moins dépendante des goûts particuliers. Mais l'originalité de l'œuvre dépasse de loin celle d'un manuel indispensable et inédit; le livre de M. Van Lier est le premier volume d'une philosophie de la culture dont la qualité nous fait attendre avec impatience les développements promis. P. Watté, S. J.

A. Stubbe. — *La Madone dans l'art.* Bruxelles, Elsevier, 1958, 28 × 27 cm., 384 p., 164 h.t., 51 pl. Prix : 695 FB.

Les nombreux ouvrages consacrés à la Madone dans l'art occidental n'abordent généralement que tel ou tel aspect particulier de l'iconographie mariale, à moins qu'ils ne soient une histoire de l'art marial dans les limites d'un pays ou d'une période précise. Le livre que voici s'attache à esquisser une synthèse de l'iconographie mariale en Occident. Son auteur met en lumière l'ensemble des phénomènes culturels et artistiques qui contribuèrent à déterminer en Occident l'évolution de la thématique et aussi, bien que dans une moindre mesure, des styles de l'iconographie mariale. Il a accordé une large place à l'histoire de l'art marial au XIX^e^ et au XX^e^ siècle. Délibérément il a laissé de côté ce qui regarde l'icone russe, mais s'est arrêté à la Madone byzantine dans la mesure où son étude était indispensable à une meilleure intelligence de l'évolution iconologique et stylistique de l'art marial paléo-chrétien et médiéval au sein de l'Eglise latine. L'immense diversité des récits et des légendes qui ont inspiré les artistes d'Occident exigeait des options cruelles. L'auteur a limité son choix en s'en tenant généralement aux thèmes qui trouvent leur origine soit dans les écrits canoniques, soit dans les apocryphes.

L'ouvrage est destiné au grand public. Cette destination a contraint l'auteur à réduire au minimum les notes techniques et les références bibliographiques. Il a cependant joint à son œuvre de précieuses notices biographiques de tous les auteurs dont il a reproduit ou commenté les œuvres. Par ailleurs il a multiplié les illustrations. Le livre compte, en effet, 164 pages d'illustrations hors-texte et 51 planches contre-collées en quatre couleurs. Celles-ci sont de bonne qualité. D'aucunes atteignent à une remarquable fidélité. D'autres cependant nous ont paru manquer de cette netteté et de ce lustre qui caractérisent l'ancienne peinture des Pays-Bas qui a la prédilection de l'auteur. Par ailleurs l'éclectisme obligatoire en pareil domaine nous vaut la reproduction de certaines œuvres médiocres.

La présentation de l'ensemble est luxueuse et très soignée; elle fait honneur aux éditeurs. Au total, nous possédons ici un livre de choix pour les amateurs d'art et pour tous ceux qui s'intéressent à l'art religieux. Il constitue un cadeau pour ceux qui aiment les beaux livres et qui se font une joie d'en offrir.

A. Thiry, S. J.

J. Vallery-Radot. — *Le recueil de plans d'édifices de la Compagnie de Jésus conservé à la Bibliothèque Nationale de Paris.* Coll. Bibliotheca Instituti Historici S. I., XV. Rome, Institutum Historicum S. I., 1960, 24 × 16 cm., XXVI-100*-560 p., 39 planches. Prix : 5.000 lires.

Dans ce lourd et savant ouvrage, Monsieur Jean Vallery-Radot, conservateur en chef du Cabinet des Estampes, nous livre l'inventaire des plans d'édifices de la Compagnie de Jésus conservés dans un recueil de la Bibliothèque nationale de Paris. Pour venir à bout de ce long travail, il lui a fallu patiemment identifier, dater le plus souvent, enfin classer selon la division géographique des assistances et provinces de l'Ordre une masse énorme de documents, plans et dessins.

L'ouvrage comprend deux parties. D'abord une *Etude préliminaire* qui relate l'histoire et fait la description du Recueil de Paris. L'introduction très fouillée rapporte les circonstances dans lesquelles le Recueil fut acquis par la Bibliothèque nationale en 1773 et comment il entra au Cabinet des Estampes en 1788. Elle fait ensuite assister à la constitution même du Recueil dans les archives de l'Ordre, en rappelant les règles du dépôt volontaire et ensuite obligatoire du

double des projets de construction soumis à l'approbation des supérieurs généraux. La description détaillée des plans et de leurs caractéristiques s'accompagne de notices sur leurs auteurs et d'indications sur la variété et la valeur documentaire des plans. On appréciera particulièrement les remarques de l'auteur sur les plans d'églises et ce que les supérieurs appellent le « modo nostro ». Le classement systématique des plans d'églises retiendra aussi l'attention; il facilite grandement l'étude du dossier et permet des conclusions fermes.

La deuxième partie de l'ouvrage comporte l'inventaire proprement dit du Recueil selon l'ordre des six assistances d'Italie, de Portugal, d'Espagne, de France, de Germanie et de Pologne. Une notice conçue selon un modèle identique donne les renseignements connus sur l'édifice étudié.

Deux appendices complètent l'ouvrage et en rehaussent encore la valeur. Le premier comprend l'inventaire du Recueil de Quimper. Le second, dû à la plume experte du R. P. Edmond Lamalle, S. J., comprend l'inventaire des plans des Archives romaines de la Compagnie de Jésus. Celui-ci est précédé d'une ample introduction qui éclaire le lecteur sur les conditions d'existence et de conservation des pièces. Une bibliographie sommaire et un remarquable index des noms de personnes et de lieux achèvent de faire de ce volume une source de renseignements extrêmement précieuse.

Le lecteur goûtera particulièrement la judicieuse mise au point de M. Vallery-Radot à propos du style jésuite. Si les églises des jésuites ne relèvent pas d'un style officiel, il reste qu'elles devaient s'adapter aux exigences de la liturgie et du culte, aux usages particuliers de la Compagnie, ce qui permit aux supérieurs de parler en ces domaines de « modo nostro ». L'auteur note avec précision ces exigences propres aux édifices de l'Ordre. Il ajoute son témoignage autorisé à tous ceux qui estiment que l'expression de style jésuite est dénuée de fondement. Il rappelle néanmoins que l'emploi en quantité massive de certains types de plans correspondait à un choix délibéré. « L'église de plan rectangulaire ou partiellement rectangulaire, dit-il, présentait d'incontestables facilités de construction et s'implantait également dans l'angle d'une cour quadrangulaire ou entre deux cours également quadrangulaires, schéma habituel des établissements des jésuites. » Mais il ajoute avec finesse qu'il ne faut pas en rester à cette constatation de pure architecture, mais reconnaître qu'un même parti architectural selon qu'il est décoré d'une façon ou d'une autre présente un esprit vraiment différent. Or les Jésuites faisaient du décor des églises l'auxiliaire de leur apostolat. Peintres et sculpteurs interprétaient sur leur demande des thèmes iconographiques spécifiquement jésuites. La Compagnie, de plus, avait le goût et le sens de la mise en scène. Cet attrait pour une décoration riche et pour des cérémonies fastueuses rejoignait le programme de l'art baroque. C'est la raison pour laquelle leurs églises, en si grand nombre, portent la marque d'un art qui ne pouvait pas ne pas avoir leur sympathie. Dans la France classique, ce goût pouvait engendrer des conflits et susciter des oppositions qui n'étaient pas toutes jansénistes. « Par ailleurs, dans les pays où triomphait le baroque le plus mouvementé, les églises des Jésuites montaient tout naturellement de ton et se mettaient au diapason de cet art. Comment s'étonner dès lors qu'on ait si longtemps confondu églises jésuites et églises baroques puisque parmi les plus chargées et les plus luxueuses de ces dernières, on en reconnaît précisément qui relèvent de la Compagnie ». Il n'y a pas de style jésuite, mais il est vrai que les églises de l'ancienne Compagnie se reconnaissaient à certains détails et à l'esprit qui les anime.

A. Thiry, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Vie spirituelle

Abbé G. Courtois. — *L'heure de Jésus. 4e série.* Méditations pour Religieuses. Coll. Action féconde. Paris, Edit. Fleurus, 1961, 22 × 15 cm., 206 p. Prix : 8,75 NF. — Les séries précédentes ont largement fait apprécier l'inspiration et l'actualité de ces méditations ainsi que leur méthode : rappel de leçons évangéliques, réflexions brèves et substantielles, « colloque » qui fait parler le Seigneur, examen et résolutions réalistes, prière à Notre-Dame. Les huit sujets

de ce recueil touchent des points importants de la vocation religieuse active : oraison, vie religieuse et apostolat, quelques formes de celui-ci, « gardons notre calme »... — L. R.

U. Plotzke, O.P. — *La charte de la vie chrétienne. Les Béatitudes.* Mulhouse, Salvator; Paris-Tournai, Casterman, 1961, 19 × 14 cm., 256 p. Prix 96 FB. — Traduites par R. Virrion, ces instructions appliquent le message évangélique aux situations d'aujourd'hui avec leurs carences et leurs menaces en matière de foi, de respect de l'homme, de vrai sens communautaire. A propos de chaque béatitude est expliqué ce que comportent l'optique et l'attitude chrétiennes dans leur transcendante originalité. Ainsi l'A. rajeunit la notion des « œuvres de miséricorde spirituelle » et inculque en termes modernes les exigences de la chasteté ou celles de la justice sociale. — L. R.

Mgr Cristiani. — *La vie d'intimité avec Jésus.* Collection dirigée par Michel de Saint-Pierre. Paris, Edit. France-Empire, 1961, 20 × 13 cm., 317 p. — Le titre serait aussi bien : l'intimité avec Dieu en J.C. et sa fécondité. Comme en *Hébr.* c. 11, il s'agit simplement de la foi, mais comme réponse vécue et engagement inconditionné au Dieu personnel qui s'offre. Prolongeant comme en film rapide cette page biblique, l'ouvrage en illustre le thème par un survol de la préhistoire et de l'histoire de la spiritualité chrétienne jusqu'à nos jours. Il marque les grandes étapes et ressuscite en croquis animés les figures les plus illustres. Pour les époques plus rapprochées, les multiples travaux d'une longue carrière d'hagiographe lui permettent d'amener en pleine lumière des personnalités trop peu connues. Un tiers du volume est consacré à l'ère contemporaine. Par simple évocation de voix et de visages élus parmi la « grande nuée de témoins », le livre confirme les inépuisables virtualités de l'Evangile s'explicitant dans les saints. On serait heureux de trouver une table des matières ou un index des noms. — L. R.

G. M. Fornaroli, O.S.B. — *Gesù nei suoi misteri di umiliazione e di gloria.* Pensieri Ascetico-Liturgici. Coll. Scritti Monastici Badia di Praglia, 25. Venise, S. Giorgio Maggiore, 1960, 24 × 17 cm., 241 p. — Une quarantaine d'instructions, adressées aux religieux, sur les mystères du Seigneur, de l'Avent à la fête du T.S. Sacrement. Chacune part d'un texte, choisi de façon originale dans la liturgie, et s'alimente aux sources bibliques et traditionnelles. Leur concision facilite l'usage, pour la lecture spirituelle ou l'oraison, de ce recueil à la présentation avenante. — L. R.

Fr. Amiot, P.S.S. — *365 méditations sur les évangiles et S. Paul.* Tome II. *Septuagésime, Carême, Temps Pascal.* Tomes III et IV. *Temps après la Pentecôte. Juin-Novembre.* Coll. Vie intérieure. Paris, Aubier; Bruxelles, Edit. Universelle, 1961, 18 × 12 cm., 328, 282 et 274 p. — Dans le tome II de cet ouvrage, presque tous les sujets sont pris au Temporal, et pour le carême à une des péricopes bibliques de la messe du jour. Quelques méditations sur des fêtes (parfois groupées) soulignent des leçons particulières. — Dans le tome III, le temporal de cette période de l'année ne fournit qu'un tiers des sujets; on trouve une trentaine de méditations sur des fêtes, des séries sur l'Eucharistie, le Discours sur la Montagne et le Pater. — Dans le dernier recueil du cycle, forcément peu de sujets pris au temporal et une place assez large ménagée à des fêtes qu'on est heureux de voir mettre en honneur; une excellente inspiration nous vaut une vingtaine de méditations sur la foi, les Personnes Divines et leur action, et qui partent du Discours après la Cène, puis une série sur les fins dernières. Contact constant avec les sources bibliques, rappel concret des grandes leçons de la spiritualité traditionnelle, variété et simplicité dans les applications : ces mérites et d'autres déjà signalés feront le succès de l'ouvrage. — L. R.

Lacordaire. — *Jésus-Christ.* Choix de textes précédé d'une étude « La rencontre avec Jésus-Christ » par A.-M. Carré, O.P. Paris, Edit. du Cerf, 1960, 20 × 13 cm., 144 p. Prix : 7,20 NF. — Deuxième petit volume de l'édition-mémorial résumée publiée pour commémorer le centenaire de la mort du célèbre fils de saint Dominique. Il est superflu de dire que Lacordaire n'a jamais écrit de

livre intitulé Jésus-Christ, comme il a écrit une vie de son fondateur. L'ouvrage que voici réunit une vingtaine d'extraits de sa correspondance, une dizaine d'extraits de ses conférences à Notre-Dame et à Toulouse et deux passages consacrés à sainte Marie-Madeleine. Le Christ y intervient surtout comme toile de fond, comme fondement, comme moteur et comme stimulant de toute direction d'âme et de toute vie spirituelle authentique. Voilà donc des pages qui ont été écrites, il y a un peu plus d'un siècle. Elles gardent toute leur actualité, toute leur valeur. Car la rencontre du Christ et de l'âme est de tous les temps, de même que l'appel aimant qui ne cesse de faire battre son Cœur. — R. M.

H. Rondet, S. J. — *Litanies du Sacré-Cœur.* Toulouse, Apostolat de la Prière, 1960, 19 × 14 cm., 126 p. Prix : 4 NF. — Ce sont des méditations nourries de réflexion théologique que le P. Rondet consacre aux diverses invocations des litanies du Sacré-Cœur. Il a eu l'heureuse inspiration de disposer ces invocations suivant l'ordre de développement du mystère du salut. Du mystère de la Sainte Trinité, il nous mène ainsi aux mystères de l'Incarnation, de la Rédemption, de la grâce, en mettant en lumière l'amour du Christ qui s'y révèle. Il complète ces méditations par un chemin de croix en union avec le Sacré-Cœur de Jésus. Le texte est de nature à favoriser une piété plus intérieure et plus solide. — J. G.

J. Galot, S. J. — *Dans le Corps mystique.* Coll. Museum Lessianum, Section ascétique et mystique, 52. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1961, 19 × 12 cm., 232 p. Prix : 78 FB. — Les mérites des précédents ouvrages du R. Père sont largement appréciés : sûreté doctrinale, mise en valeur des notions bibliques et traditionnelles, piété et attitudes spirituelles directement inspirées par les réalités dogmatiques, aisance et clarté de l'exposé. Ce livre y ajoute la réussite d'une véritable synthèse de théologie et de spiritualité. Les aspects multiples et parfois apparemment contrastants de l'Eglise et de la vie chrétienne s'y organisent comme naturellement. L'A. a soin d'élucider méthodiquement certains termes assez couramment employés mais trop rarement expliqués (mystère — notion dynamique —, mystique, plérôme...). Il souligne heureusement la portée essentielle des premiers articles de foi — Filiation divine de Jésus, Incarnation, Rédemption, Glorification du Sauveur — et le fait qu'à tous les niveaux l'union des chrétiens entre eux tient au rattachement personnel de chacun au Chef par la grâce librement accueillie. Sobrement mais nettement sont abordés les sujets qui de nos jours peuvent davantage faire problème : valeur de la souffrance, solidarité des membres du Corps Mystique et responsabilité individuelle, réparation, « état de mission », perfection personnelle et apostolat, intériorité et structures externes de l'Eglise, espérance eschatologie et engagement temporel. Par l'équilibre de la pensée comme par les qualités pédagogiques, cette publication est des plus aptes à promouvoir, spécialement parmi les âmes consacrées et les laïcs fervents, une culture religieuse solide et un sens à la fois exigeant et dilatant de l'authentique idéal chrétien. — L. R.

H. Heyters. — *Vivre du Christ dans son Eglise.* Louvain, Warny, 1960, 23 × 14 cm., 370 p. — L'A. reprend une doctrine d'abord départie en des conférences très appréciées. On rencontre vraiment ici le dogme générateur de piété et de vie spirituelle. Vues très positives, fortement organisées par une pensée personnelle constamment au contact du Nouveau Testament, du Magistère, de la théologie la plus sûre — encore que les théologiens puissent çà et là souhaiter des distinctions plus poussées. Partant de la notion de filiation divine adoptive, l'exposé traite de la vie du Christ dans le Chef puis en ses membres, au plan intime et dans l'Eglise visible. Il suppose parfois quelque initiation scolastique et toujours une certaine culture; il appelle une lecture méditée et invite à réfléchir. Le lecteur sera largement payé de cet effort. On espère la publication d'autres volumes faisant suite à celui-ci. — L. R.

M.-M. Philipon, O.P. — *L'évangile du Père.* Paris, Edit. Saint-Paul, 1960, 19 × 14 cm., 72 p. — Bien connu par sa *Doctrine spirituelle de S. Elisabeth de la Trinité* et *Le Message de Thérèse de L.*, l'A. part ici des « dogmes essen-

tiels » : la Paternité divine et notre adoption. (Entendus en ce sens : le Christ « est le Fils unique du Père, nous sommes les enfants d'adoption de toute la Trinité »). Dans une dizaine de chapitres brefs et lumineux, il en indique les principales irradiations : Jésus notre Frère, Marie notre Mère, Nos frères et sœurs dans le Christ... — L. R.

L. Bertsche, S.O.Cist. — *C'est l'esprit qui vivifie.* Vade-Mecum spirituel pour les religieuses. Mulhouse, Salvator; Tournai-Paris, Casterman, 1961, 12 × 8 cm., 64 p. Prix : 30 FB. — Un tour très rapide des obligations et pratiques de l'état religieux; l'essentiel y est rappelé en termes stimulants. — L. R.

A. Marijsse, O.C.D. — *Mystiek als Christusbeleving.* Louvain, Nauwelaerts, 1960, 23 × 16 cm., 94 p. Prix : 65 frs. — Le problème que désire résoudre l'auteur est celui du rôle de l'humanité du Christ dans l'union mystique la plus haute. La contemplation mystique infuse garde-t-elle comme objet le Christ dans sa nature humaine, ou est-elle entièrement dépouillée de tout objet sensible et se porte-t-elle exclusivement vers Dieu? L'auteur répond, en invoquant plus particulièrement le témoignage de sainte Thérèse d'Avila, que si la contemplation mystique se situe au-dessus de la pensée discursive et des représentations sensibles, elle ne perd pas pour autant le contact avec l'humanité de Jésus; d'une manière supérieure, par le centre de l'âme, le mystique est uni au Christ ressuscité, qui lui fait partager, jusqu'à un certain degré, sa vision de Dieu. Par là se révèle un accord fondamental entre l'expérience de sainte Thérèse et la doctrine de saint Jean de la Croix. — J. G.

A. Tissot, S. J. — *Saint Augustin maître de vie spirituelle.* Textes traduits. Le Puy, X. Mappus, 1960, 19 × 14 cm., 180 p. Prix : 7,95 NF. — Les anthologies de S. Augustin abondent. On ne se lasse pas pourtant de les accueillir de bonne grâce. L'œuvre du maître d'Hippone est si vaste, si profonde, si humaine par tant de côtés que chaque nouveau recueil apporte presque à coup sûr des textes ignorés et pourtant pleins de saveur et de richesse spirituelle. L'Anthologie du P. Tissot est bien telle : par l'abondance et la variété des extraits qu'elle propose; par leur forme accessible puisqu'ils sont traduits en français; par leur nouveauté; par leur brièveté (souvent pas plus d'une page ou deux); par leur sobriété et leur densité de vie intérieure (tous les grands thèmes de la vie chrétienne s'y retrouvent : Dieu et l'homme, la condition humaine, Jésus sauveur et sanctificateur, la vie et les vertus chrétiennes, la charité, la vie éternelle). Sujets de méditations, courtes lectures pour les brefs moments de loisir, quand parfois se fait sentir à l'âme l'invitation divine à se tourner vers le Seigneur, l'ouvrage fournira tout cela à qui le désire avec, par surcroît, l'assurance de faire route vers Dieu, en compagnie d'un grand saint. — C. M.

L. Hardick, O.F.M. — *Spiritualité de sainte Claire.* Coll. Présence de saint François, 10. Paris, Edit. Franciscaines, 1961, 19 × 12 cm., 128 p. Prix : 3,60 NF. — Traduction du P. Damien Vorreux, O.F.M., à qui on doit notamment une version française des *Ecrits* de la sainte et de sa *Vie* par Celano. De ces sources l'A. dégage quelques notes dominantes : attitude envers S. François, délibérément tenu pour Père du Second Ordre, et envers les Frères Mineurs; dévotion filiale à l'Eglise et volonté de la servir; imitation du Christ, avec la nuance caractéristique des Pauvres Dames... — L. R.

Probation sur la Direction des Ames selon saint François de Sales. Paris, Soc. des Prêtres de S. Fr. de Sales, 1953, 15 × 10 cm., 242 p. — Suivant une méthode propre à la Société, la « probation » concentre tous les exercices spirituels d'un mois sur telle disposition, ici, l'aptitude au ministère de la direction. Pour chaque jour, rappels et avis, inspirés de S. Fr. de Sales et de l'abbé Chaumont, fondateur, sur l'exemple du Christ, les qualités du directeur, les catégories de dirigés, les lignes maîtresses du progrès à promouvoir. — L. R.

E. Schering. — *Mystik und Tat.* Therese von Jesu, Johannes vom Kreuz und die Selbstbehauptung der Mystik. Bâle, E. Reinhardt, 1959, 21 × 14 cm., 356 p. Prix : 21 frs. — Pour analyser la mystique, l'auteur étudie le comporte-

ment de sainte Thérèse d'Avila et de saint Jean de la Croix. C'est surtout la première qui forme l'objet de ses réflexions. On doit en effet reconnaître qu'elle est une des personnalités les plus riches et les plus séduisantes que nous offre l'histoire religieuse. Telle que l'expérience de la sainte d'Avila nous la fait comprendre, l'union mystique a son élément distinctif, estime l'auteur, dans une appropriation du vouloir divin par la volonté humaine. Ce qui est décisif, ce n'est pas le sentiment de fusion, mais l'union de volonté. Et l'auteur ajoute que ce ne sont pas les visions qui ont joué le rôle déterminant dans l'existence de Thérèse. L'activité débordante de la sainte est due à son caractère, qui s'est libéré, épanoui à partir du moment où elle s'est décidée à vivre uniquement pour Dieu et s'est livrée à l'union mystique. Elle témoigne que la mystique n'est pas seulement personnalisation et intériorisation de la vie de l'âme, mais aussi la voie d'une action puissante et féconde. — J. G.

P. Paris. — *Ecrits spirituels*. Paris, Edit. du Seuil, 1961, 20 × 14 cm., 318 p. — M. Roger Pons introduit un florilège de textes de l'éminent sulpicien que fut le P. P. (1884-1939). Grand valétudinaire, « carrière brisée », providentiellement devenu l'animateur spirituel du mouvement catholique universitaire de France; un précurseur pour la mise en valeur des richesses liturgiques, le développement d'une spiritualité baptismale, l'exigence d'une participation intelligente et « engageante » au saint sacrifice. On a publié ailleurs des études proprement liturgiques du P. P. Le présent recueil renferme d'abord des notes intimes et surtout des articles, puis des retraites et récollections, enfin les méditations « solennelles » prononcées aux Journées Universitaires que le Père présida de 1929 à 1939. — L. R.

Fr. Charmot, S. J. — *Dans la lumière de la trinité*. Spiritualité de la Bienheureuse Julie Billiart Fondatrice des Sœurs de Notre-Dame. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 20 × 13 cm., 212 p. Prix : 120 FB. — Plutôt sans doute qu'une simple présentation historique de la spiritualité consciemment vécue ou inculquée par la Bienheureuse, une ample méditation, suivant le schème trinitaire, sur une âme et une existence où de façon exemplaire mais très simplifiée se vérifie une doctrine traditionnelle. Les citations heureusement choisies rapprochent les écrits et les actes de la Mère Julie de l'enseignement biblique, de maints témoignages des grands docteurs et maîtres spirituels. Au début, un rappel biographique; à la fin, un aperçu du développement de la Congrégation des Sœurs de N.D. Préface de S. E. Mgr Charue. — L. R.

Fr. Charmot, S. J. — *L'autorité selon l'esprit*. Réflexions sur le gouvernement des communautés religieuses. Toulouse, Apostolat de la Prière, 1961, 19 × 14 cm., 160 p. Prix : 6,50 NF. — Encore un fruit savoureux de l'expérience du R. P., de sa connaissance des maîtres et spécialement de S. Ignace. L'autorité religieuse en rapport avec l'autorité du Christ et les dispositions de son Cœur, avec l'action de l'Esprit Saint et la Providence : autant d'exposés doctrinaux suivis de corollaires pratiques. Puis, en particulier, la charge du bien commun et la hiérarchie des devoirs. Enfin le portrait du Supérieur par S. Ignace (texte commenté), une méditation sur le *Veni, Sancte* et une belle *oraison pastorale* du Bx Aelred de Riévaulx. — L. R.

Th. Suavet. — *Prières d'espérance*. Coll. Spiritualité, 15. Paris, Edit. Ouvrières, 1960, 19 × 14 cm., 158 p. Prix : 4,50 NF. — L'auteur de *Spiritualité de l'engagement* offre ici quantité d'exemples variés d'une prière qui prenne tout l'homme, à partir des circonstances les plus différentes, ou en tournant en colloque des textes spirituels. Sur chaque sujet, une réflexion brève et réaliste, quelques citations bibliques ou liturgiques, la prière proprement dite, telle ou telle indication de lecture. On s'y trouve aidé à mieux découvrir le divin dans la vie ordinaire, les trésors de tant d'âmes saintes, les vraies beautés de l'Eglise, et à prendre devant les « scandales » les réactions d'un juste optimisme. — L. R.

F. Fabry, S. J. — *Emmanuel. Dieu avec nous*. Méditations communautaires. Verviers, 18 rue de Rome, 1960, 13 × 10 cm., 48 p. Prix : 4 frs. — Huit veil-

lées pour la Noël, le Carême, Pâques, la Pentecôte, pour le culte du Sacré-Cœur et de Notre-Dame, pour les défunts. Alternance de prières dialoguées, de thèmes de méditation, de litanies et de chants. Les oraisons du missel ont inspiré plusieurs textes. Ce livret, au prix modique, sera bien accueilli dans les paroisses. — J. B.

Textes et prières pour la pénitence, par l'équipe sacerdotale de Notre-Dame de Boulogne. Paris, Lethielleux, 1960, 19 × 12 cm., 112 p. Prix : 4,50 NF. — Très souvent, le confesseur doit se résigner à imposer, comme pénitence sacramentelle, les trois *Pater* et trois *Ave* devenus routiniers, malgré la beauté de ces prières. Ce recueil de 80 textes choisis dans la Bible, la liturgie, parmi les écrits et les prières des saints ou des auteurs spirituels, permettra d'adapter la pénitence aux besoins de chacun et de l'aider à la contrition, au ferme propos et à la reconnaissance pour le pardon reçu du Christ dans son Eglise. A proximité des confessionnaux de nos paroisses et de nos collèges, ce livret rendra de grands services. — J. B.

J. Subtil, S. J. — *Retraites et récollections sur la vie religieuse.* III : *Corps mystique et charité fraternelle.* IV. *Avec Marie Mère de Jésus.* Triduum suivi de trois récollections. Toulouse, Apostolat de la Prière, 1960-1961, 19 × 14 cm., 120 et 160 p. Prix : 5 et 6,50 NF. — Comme les deux volumes précédents, le tome III livre en formules très abordables une doctrine substantielle sur le sens de la vie religieuse dans l'Eglise et marque les exigences de cette vocation en des analyses suggestives, réalistes et encourageantes à la fois. Guidé par un maître expérimenté, le lecteur méditera fructueusement les termes mêmes de la Révélation : Vigne, Corps, Sacerdoce des chrétiens, et l'unité de deux grands commandements. — Dans le tome IV, en trois « journées » et trois « récollections », une quinzaine de méditations, conférences ou considérations, des examens très positifs et un choix de lectures variées. Comme les précédents recueils, celui-ci présente sous forme aisément assimilable le donné dogmatique — maternité divine et maternité de grâce de N.D. — avec évocation rajeunie d'images bibliques et de témoignages de la tradition. Il confirme les leçons d'une authentique dévotion mariale, située dans l'ensemble de la perfection chrétienne et spécialement en rapport avec la consécration religieuse. — L. R.

I. Gobry. — *La pauvreté du laïc.* Coll. L'évangile au XX^e siècle. Paris, Edit. du Cerf, 1961, 19 × 12 cm., 240 p. Prix : 8,70 NF. — Ce livre d'un laïc, vigoureusement pensé, dru à ravir dans l'expression, fera mouche parmi les laïcs mais aidera aussi clercs et religieux, et pas seulement à se situer par rapport au laïcat. Pauvreté, indispensable projection de l'espérance théologale, c'est démission totale au bénéfice de Celui qui fait la vie du chrétien ; désappropriation des avoirs matériels, mais encore des loisirs, des relations et amitiés ; maîtrise délicate du regard et du corps entier, sens de la consécration à Dieu dans le mariage ; austérité qui doit s'éduquer dès la prime enfance. Libératrice de la servitude qu'impose toute espèce de biens, la pauvreté est rédemptrice, communicative des richesses temporelles et éternelles. L'ouvrage abonde en trouvailles ; il ne sacrifie point à la mode (p. ex. à propos de paternalisme ou d'impôts) et sait dénoncer p. ex. comme honteuse « trahison » la modicité du concours de tant de « catholiques » à l'effort des missions. — L. R.

M.-J. Gerlaud, P. Haubtmann, G. Matagrin. — *Construire l'homme.* Coll. Sacerdoce et laïcat. Paris, Edit. Ouvrières, 1961, 19 × 14 cm., 109 p. Prix : 3,90 NF. — Trois exposés lumineux, adressés spécialement aux aumôniers et militants d'A.C. D'abord un rappel de principes, illustré d'observations historiques et psychologiques, sur l'intervention de l'Eglise dans le temporel ; puis ce « projet qu'a l'homme moderne de se réaliser comme être social » et les options exigées par la doctrine catholique contre les déviations libérales, marxistes ou « fascistes » ; enfin un secteur particulier d'application : la « civilisation du couple » à promouvoir pour assurer à la femme comme à l'homme son rôle propre dans la cité. — L. R.

G. Bertrams, S. J. — *Le célibat du prêtre.* Sens et fondements. Mulhouse, Sal-

vator; Paris-Tournai, Casterman, 1961, 19 × 14 cm., 116 p. Prix : 51 FB. — Traduit par R. Virrion. Professeur à l'Université Grégorienne, l'A. livre ici, sous une forme aisément accessible même aux non-théologiens, le fruit d'études développées en des articles scientifiques et en dégage des avis pratiques hautement justifiés. Il souligne tout spécialement le sens théologal du célibat sacerdotal et combat la théorie « légaliste » selon laquelle son obligation se fonderait sur la seule loi canonique, à l'exclusion d'un vœu librement émis. Son mérite est assurément de marquer par là le caractère de libéralité qui fait la beauté du célibat ecclésiastique, et aussi sa viabilité, en assurant à l'âme le « complément d'en-haut ». Théologie spirituelle qui intègre heureusement les meilleures notions modernes de la sexualité. — L. R.

A.-M. Carré, O.P. — *Prêtres et laïcs apôtres de Jésus-Christ.* Conférences de Notre-Dame de Paris, Le sacerdoce de l'éternelle alliance. Année 1961. Paris, Edit. du Cerf, 1961, 19 × 12 cm., 173 p. — Apostolat : terme aisément dévalué, auquel le conférencier de N.D. restitue son originalité et sa valeur, aussi sacrée pour le laïc que pour le prêtre, leurs rôles respectifs étant complémentaires. La « mission » est du Christ et mène à Lui : ce principe éclaire les problèmes abordés par ce carême en une langue claire et vivante, et les leçons pratiques, très actuelles, qu'anime un zèle cordial. — L. R.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Aelred de Rievaulx (Saint). — *Le miroir de la charité. Sermons de l'amitié spirituelle.* Namur, Edit. du Soleil Levant, 1961, 190 p. 51 FB.

Alonso J. M., C.M.F. — *El corazon de Maria en San Juan Eudes.* 2 vols, Madrid, Cocul, 1958, 278 et 327 p.

Ancel A. — *Le caractère missionnaire de l'école chrétienne.* Lyon, P.E.L., 1961, 36 p. 0,90 NF.

Aubry J., S.D.B. — *Les mystères de Jésus Sauveur.* Paris, Fleurus, 1961, 404 p. 13,95 NF.

Augustinus A. — *Über den Wortlaut der Genesis.* Band I. *Buch I bis VI.* Paderborn, F. Schöningh, 1961, L-265 p. 13 marks broché; 16 marks relié.

Axters St., O.P. — *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden.* IV : *Na Trente.* Anvers, De Sikkel, 1960, x-400 p. 380 frs broché; 430 FB. relié.

Baeck L. — *Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament.* Frankfurt am Main, Ner-Tamid Verlag, 1961, 196 p. 12,80 marks.

Barth K. — *La proclamation de l'Evangile.* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1961, 94 p.

Betti U., O.F.M. — *La costituzione dommatica « Pastor Aeternus » del Concilio Vaticano I.* Rome, Pont. Ateneo Antonianum, 1961, XVIII-706 p.

Bieder W. — *Die Berufung im Neuen Testament.* Zurich, Zwingli Verlag, 1961, 110 p. 15,80 frs.

Blanchard P. (Chan.). — *Sainte Marguerite-Marie. Expérience et doctrine.* Paris, Alsatia, 1961, 232 p., 8 pl. 12 NF.

Bornkamm H. — *Das Jahrhundert der Reformation.* Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1961, 344 p. 24 marks.

Borst A. — *Der Turmbau von Babel.* Band III : *Umbau.* Teil 2. Stuttgart, A. Hiersemann, 1961, p. 1395-1882. 82 marks.

Bouckaert J. P. — *Comment naissent les hommes.* Louvain, Nauwelaerts, 1960, 320 p., 96 fig., 7 pl. 280 FB.

Canal J. M., C.M.F. — *Consecratio marialis.* Madrid, Edit. Cocul, 1960, 223 p. — et J. M. Alonso, C.M.F. — *La archicofradia de Nuestra Señora de las victorias.* Madrid, Cocul, 1959, 392 p.

Carmignac J. et P. Guilbert. — *Les Textes de Qumran.* I : *La règle de la communauté. La règle de la guerre. Les hymnes.* Paris, Letouzey, 1961, 284 p.

Clemens Alexandrinus. — Band II : *Stromata Buch I-VI.* Edit. O. Stählin. 3e édit. par L. Früchtel. Berlin, Akademie Verlag, 1960, XIX-540 p., 3 reprod.

Colpe C. — *Die religionsgeschichtliche Schule.* Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1961, 265 p. 27 marks.

COUTROT A. — *Un courant de la pensée catholique. L'hebdomadaire « sept » (mars 1934-août 1937).* Paris, Edit. du Cerf, 1961, 336 p. 9,90 NF.

DELHAYE Ph. — *Pierre Lombard. Sa vie, ses œuvres, sa morale.* Paris, Vrin, 1961, 111 p.

DELIUS W. — *Texte zur Geschichte der Marienverehrung und Marienverkündigung in der Alten Kirche.* Berlin, W. de Gruyter, 1956, 34 p. 3,80 marks.

— & A. KOLPING. — *Texte zur Mariologie und Marienverehrung der mittelalterlichen Kirche.* Berlin, W. de Gruyter, 1961, 63 p. 7 marks.

DEMERS Fr. L., O.M.I. — *The Temporal Administration of the Religious House of a Non-Exempt, Clerical, Pontifical Institute.* Washington, The Catholic University of America Press, 1961, XII-147 p. $3.00.

DESSAUER P. — *Die naturale Meditation.* Munich, Kösel, 1961, 141 p. 7,80 marks broché; 9,80 marks relié.

DUBOIS M.-M. (Mgr). — *Petite somme mariale.* II : *La dévotion à Marie. La liturgie mariale.* Paris, Bonne Presse, 1961, 400 p., 32 ill. 22,65 NF.

DUMEIGE G., S. J. — *La foi catholique.* Paris, Edit. de l'Orante, 1961, 572 p. 22,50 NF.

EICHRODT W. — *Theologie des Alten Testaments.* II : *Gott und Welt.* III : *Gott und Mensch.* 4e édit. Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1961, XX-398 p. 18,50 marks; en souscription : 14,80 marks; Teil I-III : 32 marks.

ELLIGER W. — *150 Jahre Theologische Fakultät Berlin.* Berlin, W. de Gruyter, 1960, VII-154 p. 22 marks.

ESSER D., O.F.M. — *Der doppelte Wille bei Maurice Blondel.* Mönchengladbach, B. Kühlen, 1961, 100 p.

FILIPPO DA CAGLIARI, O.F.M.Cap. — *Cristo glorificato datore di Spirito Santo.* Grottaferrata (Roma), Scuola tipografica italo-orientale « S. Nilo », 1961, 144 p.

FILTHAUT Th. — *Grundfragen liturgischer Bildung.* Dusseldorf, Patmos Verlag, 1960, 144 p. 7,80 marks.

FLORISTAN C. — *La Parroquia, Comunidad eucaristica.* Madrid, Edit. Marova, 1961, 223 p.

GÉNET J. — *L'énigme des sermons du curé d'Ars.* Paris, Edit. de l'Orante, 1961, 448 p. 430 FB.

GNILKA J. — *Die Verstockung Israels.* Munich, Kösel, 1961, 229 p. 25 marks.

GODIN A., S. J. — *Adulte et enfant devant Dieu.* Bruxelles, Edit. de Lumen Vitae, 1961, 183 p. 75 FB.

GUERRY (Mgr). — *L'Eglise dans la mêlée des peuples.* Paris, Bonne Presse, 1961, 96 p. 3,70 NF.

GUILLARD E. (Chan.). — *Miséricordieuse Trinité.* Bazas (Gironde), Institution Saint-Jean-Baptiste, 1961, 357 p. 8 NF.

Heils-historische katechese. Anvers, Patmos, 1961, 32 p. 25 FB.

HEMELSOET B. — *Het paradijs.* Maaseik, Romen en Zonen, 1961, 106 p. 48 FB; en souscr. : 44 FB.

HERRÁN L. — *El simbolismo y los sagrados corazones.* Madrid, Cocul, 1959, 297 p.

HORNSTEIN Dr & Dr FALLER. — *Précis de sexologie.* Tournai, Casterman, 1961, 570 p., 8 schémas. 325 FB.

HUS A. — *Les religions grecque et romaine.* Paris, A. Fayard, 1961, 128 p. 4 NF.

Ils attendent le Concile. Paris, Edit. Témoignage chrétien, 1961, 80 p. 2 NF.

IWAND H. J. — *Rechtfertigungslehre und Christusglaube.* Munich, Chr. Kaiser, 1961, XII-128 p. $6,80 marks.

Jahrbuch für Antike und Christentum. Jahrgang 3. 1960. Munster, Aschendorff, 1961, 160 p., 10 repr., 24 ill. 19,50 marks broché; 22,50 marks relié; en souscription : 16,40 et 19,40 marks.

KANAEL B. — *Die Kunst der antiken Synagoge.* Frankfurt-am-Main, Ner-Tamid-Verlag, 1961, 122 p., 83 ill. 14,80 marks.

KASSER R. — *L'évangile selon Thomas.* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1961, 171 p. 15 frs broché; 18,50 frs relié.

KERKVOORDE A., O.S.B. — *Où en est le problème du diaconat?* Bruges, Edit. de l'Apostolat liturgique, 1961, 91 p. 60 FB.

KITTEL G. et G. FRIEDRICH. — *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.* Band VII : Lief. 4. Stuttgart, Kohlhammer, 1961, p. 161-224. 4,60 marks.

KUHN H. — *Romano Guardini. Der Mensch und das Werk.* Munich, Kösel, 1961, 112 p. 4,80 marks.

LENTNER L. — *Katechetisches Wörterbuch.* Fribourg-en-Br., Herder, 1961, XVI p., 822 col. 17* p.

LESCRAUWAET J. F., M.S.C. — *De christelijke eenheid.* Maaseik, Romen en Zonen, 1961, 113 p. 48 FB.; en souscr. : 44 FB.

Linguistica semitica, presente e futuro. Studi di H. CAZELLES, E. CERULLI, G. GARBINI, etc. Rome, Centro di Studi semitici, 1961, 185 p. 4.000 lires.

LÜTHI K. — *Gott und das Böse.* Zurich, Zwingli-Verlag, 1961, 296 p. 23 frs.

Luther und Melanchthon. Hrsg. v. V. VAJTA. Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1961, 198 p. 17,50 marks.

LUZ (P. DE). — *Histoire des Papes.* 2 vols, Paris, A. Michel, 1960, VI-421 et 493 p. 42 NF.

MACGREGOR G. H. C. et A. Q. MORTON. — *The Structure of the Fourth Gospel.* Londres, Oliver & Boyd, 1961, VIII-135 p. 15 sh.

MAERTENS Th., O.S.B. — *Les risques de plafonnement du mouvement liturgique.* Bruges, Apostolat Liturgique, 1961, 72 p. 45 FB.

— J. GRESSIER, Mère MARIE DE S. DOMINIQUE, C. FERRIERE et M.-N. GEELHAND. — *Les thèmes du Pasteur et de la route au catéchisme.* Bruges, Apostolat Liturgique, 1961, 118 p. 60 FB.

— M. MÉLOT, C. FERRIERE et M. N. GEELHAND. — *L'Eglise-Jerusalem au catéchisme.* Bruges, Apostolat Liturgique, 1961, 72 p. 36 FB.

Maria. Etudes sur la Sainte Vierge, sous la direction d'H. DU MANOIR, S. J. Tome VI. Paris, Beauchesne, 1961, 867 p.

Maria. Anvers, Patmos, 1961, 48 p. 25 FB.

MARIE-ABDON DE RIVESALTES, O.F.M.Cap. — *Richesses inexploitées.* Blois, N.-D. de la Trinité, 1961, 293 p.

MARIN H., S. J. — *El corazon de Maria en el magisterio de la Iglesia.* Madrid, Cocul, 1960, 215 p.

Maternité (La) spirituelle de Marie. II. Paris, Lethielleux, 1961, VI-156 p.

MAYR A. I. — *Peculum and Simple Vows.* Rome, Angelicum, 1961, XII-104 p.

Mère Marie-de-Béthanie. Hull (Qu.), Imprimerie Leclerc, 1961, 348 p.

MILLER B. — *The Range of Intellect.* Londres, G. Chapman, 1961, X-251 p. 30 sh.

Miscellanea Historiae Ecclesiasticae. Congrès de Stockholm août 1960. Louvain, Publications Universitaires, 1961, 167 p. 180 FB.

MOLS R., S. J. — *Bruxelles et les Bruxellois.* Louvain, rue de Namur 9, 1961, 177 p. 96 FB.

NADEAU E., O.M.I. — *Martyre du silence. Mère Marie-Anne.* 2e édit., Lachine, Edit. Sainte-Anne, 1957, 429 p. $ can. : 2.50.

NIESEL W. — *Calvin Bibliographie 1901-1959.* Munich, Chr. Kaiser, 1961, 120 p. 7,20 marks broché ; 9 marks relié.

Nieuwe (Het) Testament van Onze Heer Jesus Christus. Bruges, Desclée De Brouwer, 1961, XVI-768 p. 195 à 450 frs suivant reliures.

Novum glossarium Mediae latinitatis. Edit. Fr. BLATT. *Meabilis-Miles.* Copenhague, E. Munksgaard, 1961, VIII p., col. 281-488, 55 cour.

PANNETON G. (Chan.). — *Himmel oder Hölle.* I : *Der Himmel.* Innsbruck, Tyrolia Verlag, 1961, 208 p. 39 S.

PHILIPPE M.-D., O.P. — *Analyse théologique de la règle de saint Benoît.* Paris, La Colombe, 1961, 174 p. 7 NF.

POLIT J., S. J. — *Chrétiens tous frères.* Toulouse, Apostolat de la Prière, 1961, 224 p. 7,75 NF.

POULET (Dom Ch.). — *Histoire du christianisme. Epoque contemporaine.* Fasc. XXXIX. Paris, Beauchesne, 1961, p. 375-545.

Pour des communautés paroissiales en état de mission. Paris, A.C.G.H., 1961, 109 p. 2,50 NF.

PREMM M. — *Katholische Glaubenskunde.* Band 4 : *Gnade, Tugenden, Vollendung.* 3e édit., Vienne, Herder, 1961, XVI-714 p. 240 S.

Régulation (La) des naissances. 1-2. Paris, Lethielleux, 1961, 56 et 48 p. 9 NF.

REINHARD M. R. et A. ARMENGAUD. — *Histoire générale de la population mondiale.* Paris, Edit. Montchrestien, 1961, VI-597 p., 72 cartes et graph. 50 NF.

Religion (Die) in Geschichte und Gegenwart. Lief. 95-98. 3e édit., Tubingue, J. C. B. Mohr, 1961, col. 865-1216. 16,80 marks.

RENNHOFER Fr. — *Bücherkunde des katholischen Lebens.* Vienne, Br. Hollinek, 1961, XII-360 p. 49 marks.

RIONDEL H., S. J. — *Dio ci e' padre.* Vittorio Veneto, Edit. L'Aedi, 1961, 200 p.

ROBINSON J. A. — *Le kérygme de l'Eglise et le Jésus de l'histoire.* Genève, Labor et Fides, 1960, 156 p.

ROSCHINI G. M., O.S.M. — *Una « Donna forte » Madre M. Elisa Andreoli.* Rome, Casa Generalizia delle Serve di Maria « Riparatrici », 1961, XI-265 p.

SCHLETTE H. R. — *Die Nichtigkeit der Welt.* Munich, Kösel, 1961, 183 p. 14,80 marks.

SCHMAUS M. et K. FORSTER. — *Der Kult und der heutige Mensch.* Munich, M. Hueber, 1961, 358 p. 18 marks.

SCHOEPS H. J. — *Israel und Christenheit.* Frankfurt am Main, Ner-Tamid-Verlag, 1961, 230 p. 9,80 marks.

SCOT (J. DUNS). — *Opera omnia.* Edit. A. SÉPINSKI. Tomus XVI. Cité du Vatican, Typis Polyglottis Vaticanis, 1960, XVI-554 p.

SEHLING E. — *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI Jahrhunderte.* XI : *Bayern.* Teil I : *Franken.* Tubingue, J. C. B. Mohr, 1961, XIII-768 p. 65 marks.

Séparation (La) du monde. Paris, Edit. du Cerf, 1961, 292 p.

SIMON L. — *Une Ethique de la Sagesse.* Genève, Labor et Fides, 1961, 195 p.

Sinn und Sein. Hrsg. v. R. WISSER. Tubingue, M. Niemeyer, 1960, XVI-860 p. 48 marks broché ; 54 marks relié.

SPICQ C., O.P. — *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament.* Paris, Edit. du Cerf, 1961, 240 p. 18 NF.

TAYLOR V. — *The Text of the New Testament.* Londres, Macmillan, 1961, XII-113 p. 15 sh.

TEILHARD DE CHARDIN P. — *Hymne de l'univers.* Paris, Edit. du Seuil, 1961, 173 p.

Teoria general de la adaptacion del codigo de derecho canonico. Salamanca, Instituto San Raimundo de Peñafort, 1961, 421 p. 250 pesetas.

Théologie (La) chrétienne et le droit. Paris, Sirey, 1960, VI-248 p. 20 NF.

TREVETT R. F. — *Le sixième commandement.* Paris, A. Fayard, 1961, 193 p. 8,50 NF.

VODOPIVEC J. (Mgr). — *Unity in Diversity : The Problem of Reunion in Missionary Perspective.* Rome, Pont. Univ. de Propaganda Fide, 1960, 54 p.

VODOPIVEC J. (Abbé). — *La Vierge Marie : obstacle et espoir de la réunion des chrétiens.* Rome, Academia Mariana Internationalis, 1960, 38 p.

VÖKL R. — *Christ und Welt nach dem Neuen Testament.* Wurzbourg, Echter-Verlag, 1961, 516 p. 75 marks.

VOLK H. — *Die Einheit der Kirche und die Spaltung der Christenheit.* Munster, Aschendorff, 1961, 32 p. 2,40 marks.

WEISER A. — *Glaube und Geschichte im Alten Testament.* Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1961, 370 p. 24 marks broché ; 28 marks relié.

WILSON J. — *Philosophy and Religion.* Londres, Oxford University Press, 1961, VII-119 p. 12 sh. 6d.

ZAHRNT H. — *Es begann mit Jesus von Nazareth.* Stuttgart, Kreuz-Verlag, 2e édit., 1961, 176 p. 7,80 marks.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*